اشاعۃ السنۃ النبویہ

علی صاحبہا الصلوۃ والتحیۃ

نمبر یکم لغایت پنجم — معہ — جلد دوازدہم

ضمیمہ متضمن مسائل مذہب محدثین اہل السنۃ

بابت سنہ ۱۳۰۶ھ مطابق سنہ ۱۸۸۹ء

اصول ضوابط و شرح قیمت رسالہ و ضمیمہ

(۱) یہ رسالہ ماہواری ہے اور اس کے اصول و اغراض حسب تفصیل ذیل ہین۔

(الف) اصول اسلام اور اسکے فروع عظام سے خصوصاً جو متعلق معاشرت ہین بحث کرنا۔

(ب) اہل اسلام کے مختلف فرقون کی باہمی اتحاد و اتفاق مین کوشش کرنا۔

(ج) مسلمانون کی دنیاوی ترقی کے مضامین شائع کرنا۔

(د) پولٹیکل مضامین سے جنکو مذہب سے تعلق ہو بحث کرنا اور قوم کی مذہبی ضرورتون کو گورنمنٹ مین باادب پیش کرنا۔ اور گورنمنٹ کے حقوق سے جنکی [illegible] آگاہ کرنا۔

(۲) اس رسالہ کا ایک ضمیمہ ہے جو غالباً رسالہ سے علیحدہ شائع ہوتا ہے ضمیمہ کی غرض صرف مسائل فرعیہ مذہب محدثین سے بحث کرنا ہے۔

(۳) قیمت رسالہ عمومًا عہ سالانہ ہے **خواص** (رؤساء اہل اسلام) بنظر اعانت للہ للعہ عنایت فرماتے ہین بعض اشخاص سے جنکی آمدنی چالیس روپیہ ماہوار سے زیادہ نہین رعایۃً للعہ روپیہ لیجاتے ہین جنکی آمدنی دس روپیہ سے زیادہ کی نہین انسے للعہ روپیہ جو دس روپیہ ماہوار بھی نہین رکھتے پر علمی بضاعت رکھتے ہین اور اس رسالہ کی اشاعت کرتے ہین انسے دعائے خیر ضمیمہ کی عام قیمت تین روپیہ **خاص** للعہ **رعایتی** عہ ادنی ۱۲ **آخری** ثواب آخرت۔

(۴) ان مراتب خمسہ کا تصفیہ خریدارون کے بیان و ایمان پر ہے۔

(۵) سبیل ارسال زر بجز منی آرڈر و ہنڈوی اور کوئی نہو ورنہ مہتمم ذمہ دار نہوگا۔

(۶) خط و کتابت و ارسال زر مہتمم کے پورے نام و خطاب سے حسب انشا ذیل ہونا چاہیے۔

(ابو سعید محمد حسین مہتمم اشاعۃ السنۃ بٹالہ ضلع گورداسپور)

اسلامیہ پریس لاہور مین چھپا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

خداتعالی کی توفیق سے ۱۳۰۶ ہجری مطابق ۱۸۸۸ء کی خدمات قومی سے رسالہ سبکدوش ہوا اور خدمات ۱۳۰۷ مطابق ۱۸۸۹ء کا اہتمام اپنے ذمہ لیا۔ خداتعالی کی توفیق اسکی رفیق رہی تو وہ اس سنہ کی خدمات سے جلد سبکدوش ہوگا انشاء اللہ تعالی بہت سے خارجی مشاغل اور قومی ضروریات سے جو اشاعت رسالہ میں حائل ہے وہ اب فارغ ہوچکا ہے اور اتمام رسائل وضمیمجات ماضیہ کے لئے اب اُس نے لاہور کی اقامت کو جو انواع مشاغل وتعلقات کا محل تھا ترک کرکے اپنے اصلی وطن بٹالہ ضلع گورداسپور مین اقامت وخلوت اختیار کی ہے وہان کے قیام سے اُمید ہے کہ بلا مزاحمت اشتغال غیرہ اپنے کام کو اور اُسکا انتظام سال گذشتہ مین گو اسکی اشاعت مین معمولی توقف سے زیادہ توقف ہوا مگر اس توقف کا نتیجہ برطبق "دیر آید درست آید" ایسا نکلا ہے اسکی حسن وفوائد کے مقابلہ مین اسکا نقصان قابل لحاظ نہین ہے۔ اسکی ۱۸۸۸ء و ۱۸۸۹ء کی مذہبی خدمات سے مضمون "تعمیل احکام تورات وانجیل کی نسبت اسلامی اعتقاد" اور مضمون "تقدیر وجبر واختیار" ایسے لائق قدر ہین کہ انکے حسن ولطف کے مقابلہ مین توقف رسالہ وتکلیف انتظار کو کوئی خیال مین نہین لائیگا۔ اور اسکے قومی خدمات سے ایک بڑی بھاری خدمت یہہ ہوئی ہے کہ اُسنے گروہ اہلحدیث کے حق مین استعمال لفظ وہابی کو جملہ صوبجات ہندوستان کے سرکاری کاغذات سے موقوف کرادیا۔

بمبئی ومدراس وممالک [illegible] مین کرائی (جسکی کیفیت بشہادت چٹھیات سرکاری رسالہ ۱۲ جلد ۱۱ مین ہوچکی ہے) اور صوبہ بنگال مین اسکی موقوفی اب کرائی ہے جسکی کیفیت مضمون آیندہ "فرقہ اہلحدیث وگورنمنٹ" مین بیان ہوگی۔

ان خدمات کو نظر انصاف سے ملاحظہ کرنیسے ممکن نہین کہ کوئی ہمدرد وخیرخواہ گروہ اہلحدیث اس توقف کو ناقابل معافی سمجھے یا اسکے بتوقف شائع ہونے پر اس سے بے رغبت ہوجائے۔ اہل انصاف خوب جانتے ہین کہ ایک شخص کئی کام عمدگی کے ساتھ جلد کیونکر کرسکتا ہے۔ اور جبکہ خاکسار (اڈیٹر) کو کبھی شملہ کبھی کلکتہ کبھی لاہور کبھی کہین اور سفر وسیاحت کا اتفاق ہوتا ہے تو اسی حالت مین وہ رسالہ کو جلد کیونکر نکال سکتا ہے۔

اسکی تمثیل مین سبب توقف اشاعت حال بیان کیا جاتا ہے۔ مضمون تقدیر ۱۶۔ اکتوبر ۱۸۸۹ء کو لکھوانا شروع ہوا۔ مگر اسوقت سے اس وقت تک ایک مہینا بھی ایک جگہہ کا قیام بافراغت وجمعیت وطمانیت خاکسار کو میسر نہین آیا۔ چنانچہ اسوقت بھی خاکسار سفر مین ہے۔ ۳۱۔ مارچ کو روانہ ہوکر ۲۔ اپریل کو رحیم آباد ضلع دربھنگہ یہان سے امروز فردا کلکتہ کا ارادہ ہے اس سفر سے قومی غرض یہہ ہے کہ بنگال گورنمنٹ کے جو حکم ممانعت استعمال لفظ وہابی صادر ہوا ہے اسکا شکریہ بذریعہ ایک ڈیپوٹیشن رؤسا وعمائد صوبہ بنگال ادا کیا جائے۔ اور اس شکریہ مین

اشتہار

ممانعت استعمال لفظ وہابی کے متعلق اس وقت تک جو کارروائی گورنمنٹ اور پبلک کیطرف سے ہوئی ہے اور وہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۹۔۱۰۔۱۱ جلد ۹ وغیرہ مین شائع ہوچکی ہے اسکو انگریزی مین ترجمہ کرکے بطور رسالہ چھپوایا گیا ہے جسکی قیمت ایک روپیہ ہے۔ اسکے طالب شائق جلد درخواست کرین ورنہ تھوڑی مدت کے بعد وہ اس رسالہ کو نہ پاینگے کیونکہ اسکی کاپیان بہت کم چھپوائی گئی ہین۔

ابوسعید محمد حسین
مہتمم اشاعۃ السنۃ
بٹالہ ضلع گورداسپور

مژدہ

رسالہ "اقتصاد فی مسائل الجہاد" سلیس فارسی عبارت مین بکثرت شائع ہوگیا جیسا کہ اردو وانگریزی مین مدت سے شائع ہوکر ہاتھون ہاتھ بک گیا ہے شائقین ہمت کو کام مین لاوین اور فارسی نسخہ کو بھی اردو وانگریزی کی طرح ہاتھون ہاتھ اٹھاوین قیمت اردو وانگریزی کی آٹھ آٹھ آنہ فارسی کا ایک نسخہ چھ آنہ محصول علاوہ۔ دفتر اشاعۃ السنۃ بٹالہ ضلع گورداسپور

اس حکم کے متعلق کچھہ اور بہی گورنمنٹ مین عرض کیا جاوے۔ زمانہ سفر ۱۳۱۰ہ پارچہ مات رسالہ کا اکثر حصہ تیار رہتا صرف دو چار صفحہ کا مضمون لکہنا باقی تہا جو روانگی سے پیشتر نہو سکا۔ اور اس سفر مین باوجود کوشش بلیغ ان صفحات کے پورا کرنیکا موقع نملا۔ کئی مرحلون مین بمشکل ان صفحات کو پورا کیا اور لاہور مین بہیجا گیا تو رسالہ طبع ہوا۔

ان حالات کے معلوم ہونے پر امید نہین ہے کہ ہمارے معاونین اس توقف پر آشفتہ خاطر ہون یا رسالہ کے لینے سے رنجش ظاہر کرین جہانتک ہمکو بذریعہ رسل و رسائل اشتیاق شائقین سے واقفیت حاصل ہے اس سے یہی یقین ہوتا ہے کہ معاونین قدرشناس و محبین اخلاص اساس اسکے توقف سے اور اسکے عاشق و شیدا ہونگے۔ اور اسکی انتظار مین ۶ (چون گوش روزہ دار بر اللہ اکبر ست) کے مصداق بنجاوینگے۔ خدا انکی محبت و اخلاص کو ترقی دے۔ اور اسکے یمن و برکت سے رسالہ کا جبر نقصان کرے۔ آمین ثم آمین۔

فرقہ اہلحدیث اور گورنمنٹ

نمبر ۳

اس عنوان کا مضمون نمبر ۲ رسالہ نمبر ۲ جلد ۱۲ مین شائع ہوچکا ہی جسمین یہہ ظاہر کیا گیا تہا کہ جیسے پنجاب گورنمنٹ نے بمنظوری سپریم گورنمنٹ استعمال لفظ وہابی کو بحق اہلحدیث سرکاری کاغذات مین روک دیا ہی ویسے ہی دیگر صوبجات ہندوستان کے لوکل گورنمنٹون سے [illegible] اس حکم کا اجرا ہوا تہا جیسے خاکسار (ایڈیٹر) واجبی طور پر عرصہ دو سال تک اس درخواست کی پیروی مین مشغول ہوا آخر گورنمنٹ بنگال نے اسکی درخواست کو منظور کیا اور اسکی منظوری سے (جو فروری ۱۸۸۹ء مین ہوچکی ہے (معلوم نہین کس مصلحت سے) مارچ ۱۸۹۰ء مین بذریعہ یادداشت دفتر خاکسار کو مطلع کیا۔ ذیل مین اس یادداشت اور چہٹی متضمن حکم ممانعت استعمال لفظ وہابی کو نقل کیا جاتا ہے۔

نقل یادداشت

صیغہ جوڈیشل و پولٹیکل و تقرریات

جوڈیشل۔ نمبر ۵۶۔ ایس۔ ب۔

کلکتہ۔ ۴ مارچ ۱۸۹۰ء

یادداشت

بجناب مولوی ابوسعید محمد حسین صاحب ایڈیٹر اشاعۃ السنۃ کی چٹھی نمبری ۲۰ مورخہ ۲۴ اکتوبر ۱۸۸۹ء کی بابت راقم کو حکم ہوا ہے کہ وہ

مولوی صاحب کو اس دفتر کی چٹھی نمبر ۱۳۰۹ جی مورخہ ۷ فروری ۱۸۹۳ء کیطرف توجہ دلاتے ہیں جس میں لکھا ہے وہابی کا لفظ آیندہ کسی ایسے شخص یا کسی ایسے اشخاص کی جماعت کی نسبت استعمال نکیا جاوے جو باضابطہ اسکی استعمال کی نسبت اعتراض کرین۔

ایک نقل چٹھی مذکورہ بالاکی برائے اطلاع ملفوف ہے

بحکم نواب لفٹنٹ گورنر بہادر بنگال۔ (دستخط) ای۔ ارل

قائمقام انڈر سکرٹری گورنمنٹ بنگال

بخدمت مولوی ابوسعید محمد حسین صاحب۔ ایڈیٹر۔ رسالہ اشاعۃ السنۃ

نقل چٹھی متضمن حکم ممانعت

نمبر ۱۳۰۹ جی کلکتہ۔ مورخہ ۷ فروری ۱۸۹۳ء

از جانب ——— ای۔ ارل صاحب بہادر قائمقام انڈر سکرٹری گورنمنٹ بنگال محکمہ جوڈیشل و پولیٹکل و تقرریات۔

بخدمت ——— مولوی ابوسعید محمد حسین صاحب ایڈیٹر رسالہ اشاعۃ السنۃ۔

بجواب آپکی چٹھی نمبری ۴۴۷ مورخہ ۹ دسمبر اور اسی سلسلہ اور تاریخ کے خطوط کے مجھے اس امر کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے کہ نواب لفٹنٹ گورنر بہادر نے کمال احتیاط سے اس معاملہ مین تحقیقات اور غور کامل کی ہے۔ نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کو معلوم ہوا ہے کہ ”وہابی“ کا لقب بنگال کے انتظامی و جوڈیشل کاغذات مین اسقدر کثرت سے استعمال ہوا ہے اور خصوصاً گذشتہ پچیس ۲۵ سال مین اسقدر لکھا جاتا رہا ہے کہ کوئی حکم جو [illegible] صاحب بہادر اس حکم کو صادر فرمانے پر رضامند ہین کہ آیندہ کو یہہ لفظ کسی ایسے شخص یا کسی فرقہ کے اشخاص کی نسبت استعمال نکیا جاوے جو باضابطہ اس لفظ کی استعمال کی نسبت اعتراض کرین“

اس حکم کے صدور پر خاکسار نے گورنمنٹ بنگال کا شکریہ اپنی طرف سے اور مسلمانان صوبہ بنگال کیطرف سے بذریعہ ایک عرضداشت ادا کیا۔ لیکن عمائد و رؤسا صوبہ بنگال کا بحکم احادیث منقولہ حاشیہ فرض ہے کہ وہ ایک ڈیپوٹیشن کے ذریعہ سے اس حکم کی شکریہ خصوصیت کے ساتھ خود ادا کرین خاکسار کا سفر کلکتہ اسی ڈیپوٹیشن کے انتظام کے لئے ہے۔ بنگال کے مختلف اضلاع کے رؤسا و عمائد جو اس ڈیپوٹیشن مین شامل ہونا چاہتے ہین۔ اپنے ارادہ شمولیت سے خاکسار کو جلد اطلاع دین۔ اور خطوط بمقام بٹالہ ضلع گورداسپور روانہ کرین۔ مین جہان ہونگا۔ وہین ان خطوط بشمول دیگر کاغذات ڈاک وصول پاؤنگا۔

من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ مشکوۃ صفحہ ۲۶۲
من صنع الیکم معروفا فکافئوہ وان لم تجدوا ما تکافئوہ فادعوا لہ حتی تروا ان قد کافأتموہ (مشکوۃ صفحہ ۱۶۳)
من اعطی عطاء فوجد فلیجز بہ ومن لم یجد فلیثن فان من اثنی فقد شکر ومن کتم فقد کفر (مشکوۃ)

✻ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان گذشتہ احکام و کاغذات وغیرہ مین یہہ لفظ آچکا ہے اسکو بدل نہین سکتے

"تقدیر"
اور
"جبر و اختیار"

اسلام مین مسئلہ تقدیر سے بحث کی ممانعت وارد ہے (چنانچہ احادیث منقولہ حاشیہ⁂ وغیرہ مین ذکر ہے۔ مگر اس سے یہ مقصود نہین کہ اس مسئلہ مین کچھہ نہ بولین اور اس کے بیان حقیقت و اثبات کے درپے ہی نہ ہون بلکہ مقصود یہ ہے کہ تقدیر پر منکرانہ اعتراض نہ کرین اور اسکی حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب اسکے وجود سے منکر نہ ہوجائین۔ حدیث منقولہ حاشیہ مین لفظ منازعت اسی مقصود کی طرف مشعر ہے۔ کیونکہ منازعت مین ایک جانب نفی و انکار ضرور پایا جاتا ہے۔ اور وہی محل اعتراض شارع علیہ السلام ہے اور یہی منازعت و انکار دوسری احادیث مین مراد ہے۔ (جنمین مطلق گفتگو سے ممانعت وارد ہے) نہ مطلق بحث و گفتگو جو اثبات کو شامل ہے۔

مطلق گفتگو و [illegible] بیان سے تعرض نہ فرماتا حالانکہ قرآن مین (جو اصل اصول اسلام ہے) جابجا تقدیر کا اثبات موجود ہے اور کتب حدیث سے (جو بشرط صحت و جوب اخذ مین قرآن کی مانند ہے) کوئی کتاب ایسی نہ ہوگی یا کم ہوگی جسمین ایمان بالقدر کا اثبات نہ ہو۔ لہذا اس مضمون کو (جسمین تقدیر سے بحث ہے اور اسکے حق ہونیکا اثبات و اعتراضات مخالفین اسلام سے اسکی صیانت) کوئی نوخیز مجتہد⁂

⁂ عن ابی هريرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه حتى كانما فقئ في وجنتيه حب الرمان فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر عزمت عليكم عزمت عليكم ان لا تنازعوا فيه

عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تكلم في شیء من القدر سئل عنه يوم القيمة ومن لم يتكلم فيه لم يسئل عنه (سنن ابن ماجہ صفحہ ۱۰)

⁂ ایک مجتہد (دگر بے علم) نے یہ سنکر کہ ہم مسئلہ قدر مین مضمون لکھہ رہے ہین بذریعہ خط ہمپر یہ اعتراض کیا کہ شارع نے اس بحث سے ممانعت فرمائی ہے آپ اس مسئلہ مین کیون پڑتے ہین اور یہ خیال نہ فرمایا کہ اس حکم ممانعت سے لکھنے والا بھی واقف ہوگا ہم اسکی کلام کو دیکھہ کر تو ولاہین۔ الحق ترک تعصبہ نا علم ہے۔۔ از خدا خواہیم توفیق ادب ۔ بے ادب محروم ماند از لطف رب۔

اور ایسا عامل بالحدیث ہو اُسے اسلام کے مخالف نہ سمجھے بلکہ عین مطابق اور سنت قدیم اہل اسلام کے موافق تسلیم کرے۔

اسلام کا ملک **عرب** مین ظہور ہوا تو اس وقت اُس ملک مین **مجوسیون** کا یہ خیال و مقال وائر و سایر تہا کہ دُنیا کے خالق اور عالم مین متصرف دو ہین **ایک**[1] خالق خیر (جس کو وہ یزدان کہتے تہے) **دوسرا** خالق شر۔ جسکا وہ اہرمن نام رکہتے

اسلام نے توحید خالق کا ڈنکا بجایا اور دوئی کو دور کرنا چاہا تو اس مسئلہ **مجوس** کا **ابطال** بڑا بہاری فرض قرار دیا **لہذا** اُس نے صاف صاف اور بار بار اس کا ابطال کیا اور اسکے مقابل میں **یہ فرمایا** کہ خدا نے ہر چیز کو بنایا اور اس سے پہلے اُسکو ٹہرا رکہا تہا

خلق کل شیٔ فقدره تقدیرا (الفرقان ع ١)

اور فرمایا خدا تمہارا اور تمہاری عملون کا خالق ہے،

واللّٰہ خلقکم وما تعملون (الصافات ع ٣)

اور **فرمایا** تم کسی عمل کا ارادہ بہی نہیں کر سکتے جب تک خدا کا ارادہ نہ ہو۔

وما تشاؤن الا ان یشاء اللّٰہ (الدہر ع ٢)

اور فرمایا۔ ہمنے سب کچہ پہلے ٹہرا کر بنایا ہے،

انا کل شیٔ خلقنٰہ بقدر + وکل شیٔ فعلوه فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر (القمر ع ٣)

اور جو کچہ لوگون نے کیا ہے وہ ورقون مین لکہا ہوا ہے اور چہوٹا بڑا سب لکہنے مین آچکا ہے

قال فاخبرنی عن الایمان قال ان تؤمن باللّٰہ وملٰئکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الاٰخر وتؤمن بالقدر خیره وشره

آنحضرت صلعم نے لوگون کو ایمان سکہایا تو اُنہیں فرما دیا بہلا یا بُرا جو کچہ دنیا مین ہے یہ خدائے واحد کی تقدیر سے ہے۔

اُس ارشاد سے دوئی کا **ابطال** تو **بخوبی** ہوا۔ اور **مجوسیون** کا مذہب **باطل** ہو گیا۔ مگر اس سے کئی اور **شبہات** پیدا ہونے کا اندیشہ تہا جن سے تعمیل احکام شریعت اور تسلیم سلسلہ نبوت اور اعتقاد جزا و سزائے آخرت کو نقصان پہنچنے کا خوف تہا۔

شبہ اول یہ ہے کہ اگر سب کچہ جو وجود مین آتا ہے، خدا کے خلق و تقدیر سے ہے تو

انسان کسی فعل کا فاعل اور کسی عمل کا کاسب ہوا بلکہ تقدیر کا مجبور ٹھہرا۔ اسکی تقدیر مین جو کچھ ہوتا ہے وہ خواہ مخواہ وقوع مین آتا ہے۔ اور جو نہین ہوتا وہ اس سے ہو نہین سکتا۔

شبہ دوم ۔ اس صورت مین انسان کو نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا حکم دینا اور اس حکم کے لئے رسولون کا بھیجنا اور کتابون کا نازل کرنا عبث ہوا۔

شبہ سوم ۔ اس صورت مین انسان کو کسی گناہ کا مجرم قرار دینا اور اسپر اسکو سزا بھیجنا ظلم ہوا۔ اسی قسم کے اور شبہات ہین جو شبہات ثلثہ کے جوابات سے حل ہوسکتے ہین

اِن **شبہات** کے ازالہ کے لئے شارع اسلام نے **فرمایا** ہر جی کو اسکے ثواب یا عذاب ملیگا جو اس نے کمایا اور فرمایا ہر جی اسمین گرویدہ ہے جو اس نے کمایا۔ اور فرمایا پہلی امتون کو اُن کی کمائی کا بدلہ ملیگا اور تم کو تمہاری کمائی کا۔

(۱) لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت (البقرع ۴۰)
(۲) کل امرء بما کسب رہین (الطور ع ۲)
(۳) کل نفس بما کسبت رہینۃ (المدثر ع ۲)
(۴) لہا ما کسبت و لکم ما کسبتم (بقر ع ۱۶)

اور بجواب اس سوال کے کہ دوا کرنا یا جھاڑ پھونک کرانا یا پرہیز وغیرہ سے بچاؤ کرنا کیا تقدیر کو پھیر سکتا ہے ارشاد ہوا کہ یہ سب کچھ جو وقوع مین آتا ہے تقدیر میں داخل ہے۔

عن ابی خزامۃ عن ابیہ قال قلت یا رسول اللہ ارایت رقی نسترقیہا و دواء نتداوی بہ و تقاۃ نتقیہا ہل ترد من قدر اللہ شیئا قال ہی من قدر اللہ (جامع ترمذی صفحہ ۳۰۲)

اِسی کے مطابق شارع اسلام کے ایک نایب اور خلیفہ راشد حضرت عمر فاروق نے (جب آپ نے ملک شام مین وقوع وبا کی خبر سنی) اور مقام سرغ سے واپس جانا چاہا اور ابو عبیدہ نے آپ پر اعتراض کیا کہ کیا آپ بخوف وبا خدا کی تقدیر سے بھاگتے ہین مگر تقدیر ہی کی جانب کو اور اسکو اس تمثیل

عن عبد اللہ بن عباس ان عمر بن الخطاب خرج الی الشام حتی اذا کان بسرغ لقیہ اہل الاجناد ابو عبیدۃ بن الجراح و اصحابہ فاخبروہ ان الوباء قد وقع بالشام فنادی عمر فی الناس انی مصبح علی ظہر فاصبحوا علیہ فقال ابو عبیدۃ بن الجراح افرارا من قدر اللہ

فقال عمر لو غیرک قالها یا ابا عبیدة وکان عمر یکرہ خلافہ نعم نفر من قدر اللہ الی قدر اللہ ارایت اذا کانت لک ابل فہبطت وادیا لہ عدوتان احدھما خصبة والاخری جدبة الیس ان رعیت الخصبة رعیتھا بقدر اللہ وان رعیت الجدبة رعیتھا بقدر اللہ۔

(صحیح مسلم صفحہ ۲۲۹ جلد ۲)

رسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل

(النساء ۲۳)

یا اھل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم علی فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشیر ولا نذیر فقد جاءکم بشیر ونذیر (المائدہ ع ۳)

وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔

(بنی اسرائیل ع ۲)

من عمل صالحا فلنفسہ ومن اساء فعلیھا وما ربک بظلام للعبید

(حٰمٓ سجدہ ع ۶)

سے واضح کیا کہ اگر تمہارے اونٹ ہون جن کو تم ایسے میدان مین جسکی ایک جانب سبزی ہو دوسری جانب خشکی چرنے کو چھوڑ دو تو جس جانب مین ان کو چھوڑ دگے تقدیر سے چھوڑ دگے

اور ارشاد فرمایا رسولون کو ہمنے اسلئے بشارت دیتے ہوئے اور ڈرسناتے ہوئے بہیجا ہے کہ پہر لوگون کو کوئی عذر و حجت باقی نہ رہے۔

اور فرمایا سلسلہ نبوت کے انقطاع پہلے [illegible] ہمارا رسول آیا ہے کہ مبادا تم کہو کہ ہمارے پاس نہ کوی خوشخبری سنانے والا آیا نہ ڈرانے والا (لو!) یہ خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا آپہنچا۔

اور فرمایا ہم کبھی عذاب کرنے والے نہیں ہوئے جبتک رسول نہ بہیج لیں اور لوگ اس رسول کی اطاعت سے انکار نہ کرین

اور فرمایا جو اچھا عمل کرتا ہے سو اپنے لیئے اور جس نے برا کیا اپنی جان پر کیا۔ تیرا رب بندون کے حق مین ظالم نہین ہے۔

لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون
(الانبیاء ع ۱۰۴)

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو ان اللہ عذب
اہل سموٰتہ و اہل ارضہ لعذبہم وہو
غیر ظالم ولو رحمہم کانت رحمتہ خیرا لہم
من اعمالہم (ابوداؤد ص۲۹۰ ج ۲)

اور فرمایا خدا سے کوئی جواب نہیں لے سکتا
اور سب اُسکے آگے جواب دہ ہیں۔
اور **فرمایا** خدا تعالی اپنے تمام
آسمان والون اور زمین والون کو عذاب
کرے تو وہ ظالم نہیں بنتا۔

ان **ارشادات** میں ان تینون (اور اس قسم کے جملہ) **شبہات کا جواب** ادا ہوا ہے
پہلے شبہ کا جواب پہلی چار آیتون اور پہلی حدیث نبوی صلعم اور اسکے موید اثر عمری مین
ادا ہوا۔ اور ان میں یہ افادہ فرمایا گیا ہے کہ خلق و تقدیر خدا کی طرف سے ہے اور بندہ
اپنے فعل کا فاعل اور عمل کا کاسب ہے۔ خلق و تقدیر خداوندی بندہ کی خداداد کسب و اختیار کو
(جو محسوس و مشاہد امر ہے اور وہی اسکو شجر و حجر سے ممتاز کرتا ہے) سلب نہیں کرتی اور اسکو
قایم و برقرار رکھتی ہے [illegible] سبب
و فعل عبد سلسلہ تقدیر مین داخل اور اسکا جزو ہے۔ خدا تعالی کا اس فعل کو پیدا کرنا اور
خلق خداوندی کا وقوع میں آنا کسب و اختیار بندہ کے بعد* واقع ہوتا ہے (گو اسکا قدر و تقرر
خدا کے علم و نوشت مین اس کسب سے پہلے ہوتا ہے)۔ اس صورت مین گو یہ کہنا صحیح اور روا ہے
کہ بندہ اس فعل کا خالق نہیں خدا ہی اسکا خالق ہے اور یہہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس فعل کا
بندہ سے صدور اور وقوع خدا کے علم و تقدیر مین تھا۔ تب ہی بندہ سے اسکا کسب و صدور
ہوا۔ تقدیر مین اسکا تقرر نہ ہوتا تو وہ ہرگز صدور نہ پاتا۔ مگر یہہ نہیں کہا جا سکتا کہ بندہ اس
فعل کا فاعل و کاسب نہیں ہے۔ اور وہ فعل اسکے کسب و اختیار سے سرزد نہیں ہوا اور وہ

* یعنے جب بندہ خداداد قوت و اختیار سے کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو خدا تعالی اس فعل
کو اگر اسکے علم و قضا و قدر و ارادہ مین اسکا وقوع ہوتا ہے) اس فعل کو پیدا کرتا ہے۔

اسکے صدور و وقوع مین پتھر کی مانند (جسکو ایک جگہ سے اُٹھا کر دوسری جگہ رکھا جاتا ہے) بے اختیار۔ بے شعور اور مجبور ہے۔

اسکا ظاہری شعور و ارادہ و اختیار اس کہنے کی اجازت نہین دیتا اور اس فعل مین جو اسکے ارادہ سے سرزد ہو اسکو فعل مختار بناتا ہے۔

اسپر اگر کوئی یہہ **سوال**(۱) کرے کہ اس ظاہری اختیار کے حاصل ہونے اور فعل مختار بننے مین انسان بے اختیار و مجبور ہے کیونکہ وہ اپنے آپ فعل مختار نہین بنا۔ اور اس اختیار کو اس نے با اختیار خود حاصل یا پیدا نہین کیا۔ بلکہ وہ بلا مداخلت اسکی اختیار کے خدا کی طرف سے اسکو عطا ہوا ہے۔ اِس سے صاف ثابت ہے کہ وہ درحقیقت مجبور ہے گو بظاہر فعل مختار ہے تو اسکا **جواب** یہہ ہے کہ انسان مین اس اختیار کا بلا اختیار حاصل ہونا اور ہمین اس قدر جبر کا پایا جانا اہل سنت کے نزدیک بھی مسلم ہے (چنانچہ عبارات آیندہ سے واضح ہوگا) مگر اس سے وہ اپنے ارادہ اور اختیاری فعلون مین مجبور نہیں بنتا۔ بلکہ اس اختیار کو بلا اختیار حاصل کرنے کے بعد جس قدر افعال وہ اس اختیار کے ذریعہ سے کرتا ہے اِن مین وہ مجبور نہین بلکہ با اختیار اور فعل مختار کہلاتا ہے۔

اس **اختیار کی نظیر** انسان کی آنکھ ہے جسکے عطا ہونے اور اسکے سبب بینا ہو جانے مین انسان مجبور و بے اختیار ہے مگر اس آنکھ سے دیکھنے کا کام لینے مین وہ مجبور نہین بلکہ خود مختار ہے۔ جس چیز کو وہ دیکھنا چاہتا ہے آنکھ سے (بشرط تحقق شروط ابصار)* دیکھ لیتا ہے اور ہمین وہ خود مختار کہلاتا ہے اور اس نظر سے کہ آنکھ اس نے خود نہین بنائی خدا کی طرف سے بلا مداخلت اسکے اختیار کے اسکو عطا ہوئی ہے وہ مجبور نہین کہلاتا۔

اِسپر اگر کوئی یہہ **سوال**(۲) کرے کہ اگر خدا تعالی بندہ کو یہ اختیار عطا نہ فرماتا بلکہ حجر و شجر کی مانند اُسکو اس اختیار سے معرّیٰ رہنے دیتا تو وہ اپنے ارادی اختیاری فعلون کا فاعل و ...

---

* مرئی چیز کا نہایت لطیف نہ ہونا (۲) اسکا بہت دور نہ ہونا (۳) آنکھ سے بہت قریب نہ ہونا وغیرہ وغیرہ جسکی تشریح کیجئے...

نہ بنتا اور نہ کسی گناہ کا ارتکاب کرکے گنہگار کہلاتا۔ خداتعالے نے اسکو اختیار دیا تو اس اختیار کے ذریعہ سے اُس نے گناہ کا ارتکاب کیا پھر اس فعل میں مجبور و معذور کیون نہین سمجھا جاتا۔

تو اِسکا جواب یہ ہے کہ وہ اختیار ارتکاب گناہ کے لئے ایسا متعین و مقرر نہ تھا کہ اسکے ذریعہ سے بجز گناہ کوئی اطاعت کا کام نہ کیا جا سکتا تھا بلکہ اسکو گناہ اور اطاعت دونو سے مساوی نسبت اور تعلق تھا۔ پھر انسان نے اس سے ایک گناہ کا کام لیا اطاعت کے کام مین اسکو نہ لگایا۔ تو وہ اِس مین معذور و مجبور کیونکر ہو سکتا ہے۔

اسکی نظیر ایک ملازم کا تحویلی مال ہے جسکو اسکے آقا نے تجارت کے لئے ملازم کے سپرد کیا تھا۔ اس مال کا تجارت مین صرف کرنا بھی ممکن تھا اور اسکو دریا میں پھینکدینا بھی ممکن۔ وہ ملازم اِس مال کو دریا میں پھینکدے اور اسپر یہہ عذر کرے کہ آقا نے مجھے مال دیا تو مین نے دریا میں پھینک دیا۔ وہ مجھے مال نہ دیتا تو مین ایسا نہ کرتا تو اسکا یہہ عذر مسموع نہ ہوگا اور وہ اس مال پھینکنے میں مجبور نہ سمجھا جاویگا۔

اسپر اگر کوئی یہہ **سوال**(۳) کرے کہ خداتعالی کے علم و تقدیر و ارادہ مین ایک شخص سے گناہ کا صدور و وقوع مقرر و متعین ہے تو پھر اسکا اس اختیار خداداد کے ذریعہ سے اس گناہ سے بچنا اور اطاعت کرنا ممکن نہین ہے لہذا وہ مال تجارت کو دریا مین پھینکدینے کے (جس سے بچ جانا ممکن ہے) مانند نہین ہو سکتا۔ وبناءً علیہ مال کو دریا مین پھینکدینے مین وہ ملازم مجبور نہین سمجھا جاتا۔ اس گناہ کے وقوع مین بندہ ضرور مجبور سمجھا جائیگا۔

تو اسکا جواب یہہ ہے کہ بیشک کسی فعل کے وقوع (اسکے واقع ہونے اور وجود مین آجانے) کے بعد ہم اسکے فاعل کو مجبور قرار دیسکتے ہین اور یہہ کہہ سکتے ہین کہ خدا کے علم و تقدیر و ارادہ مین اسکا وقوع مقرر تھا اِسلئے اسکا وقوع ہوا۔ اور اس کا خلاف (عدم وقوع) خارج از امکان و اختیار فاعل مختار تھا۔ ولیکن قبل از وقوع عین ایقاع

فعل (اس فعل کو واقع کرنے اور وجود میں لانے) کے وقت یا اس سے پیشتر اسکے
فاعل کو ہم مجبور نہین ٹھہرا سکتے - اور یہہ نہین کہہ سکتے کہ وہ فعل خدا تعالی کے علم و تقدیر
و ارادہ مین مقرر ہے اسلئے فاعل سے اسکا ایقاع ضرور ہوگا یا ہونے لگا ہے جس سے اسکا بچنا
ممکن نہین ہے کیونکہ وقوع فعل سے پہلے نہ اس فعل کے متعلق خدا کے علم و تقدیر و خلق کا کسیکو
علم ہوتا ہے نہ فاعل سے اس فعل کے ایقاع کا یقین -
اس آن ایقاع مین فاعل صرف اپنے کسب و اختیار و ارادہ سے کام لیتا ہے - اپنے علم و خیال
مین وہ علم و تقدیر و ارادہ الہی کا اتباع نہین کرتا - اور اسی وجہ سے اور اسی آن ایقاع کی نظر سے
وہ شرعاً فعل مختار و کاسب و گنہگار قرار دیا جاتا ہے جسکو وہ کسی وجہ سے رد نہین کرسکتا -
اور اپنے آپ کو مجبور و معذور نہین ٹھہرا سکتا اور خدا تعالی کے سامنے یہہ عذر پیش
نہین کرسکتا کہ فلان فعل کا وقوع تیرے خلق و تقدیر و ارادہ مین مقرر تھا اسلئے مین نے
اسکو واقع کیا اور اس فعل کے ایقاع مین تیری تقدیر و ارادہ کا اتباع کیا -

اسکی نظیر ایک بادشاہ اور اسکا ایک وزیر یا امیر ہے جسکے قید کرنیکا بادشاہ نے
اپنے دل مین ارادہ کرلیا بلکہ اسکو ایک نوٹ بک (یادداشت کی کتاب) مین لکھ بھی
لیا - اور اسکو مجرم بنانے کیواسطے ایک یہ حکم نافذ فرمایا کہ فلان تاریخ جو امیر و وزیر دربار مین
حاضر نہ ہوگا وہ سزا سے قید پائیگا اور اس حکم کے ساتھ یہہ بھی مشتہر کردیا (جسکا علم اس وزیر
کو بھی پہنچ گیا) کہ جو شخص اس حکم کی تعمیل سے کسی کو روکے اسکو باغی سلطنت (یا شیطان) سمجھا جائے
اور کوئی شخص اسکے دام تزویر مین نہ آئے اور ادھر اس باغی (یا شیطان) کو چپکے سے سمجھا دیا
کہ خبردار فلان وزیر دربار مین نہ آنا پائے - وہ قصد دربار کرے تو اسکو دھوکا دیکر روکا جائے
جب وہ تاریخ حاضری دربار پیش آئی تو وزیر نے دربار کے لئے تیاری کی - اتنے مین اس
باغی نے بھی حسب ہدایت مخفی بادشاہ کے آ شکل دکھائی - اور حاضری دربار سے روکنے کیلئے
دام بچھایا اور حکم شاہی کے مقابلہ مین عیش و عشرت کی رغبت دلائی اور ایک بوتل شراب لاکر

اسکو پلادی جس سے وزیر سرشار ہو کر بدحواس ہوگیا اور ناچ رنگ مین مصروف ہوا۔ اور دربار سے غیر حاضر رہا جب وہ دن گذر گیا اور بادشاہ نے جرم غیر حاضری کی سزا مین اُسکو جیل خانہ بھیجنا چاہا۔ تو وزیر کو یہ علم ہوگیا کہ دربار سے میرا غیر حاضر ہو جانا بادشاہ کا عین منشا تہا اور اسی نے اس باغی (شیطان) کو اسپر مسلط کیا تھا۔ توکیا اِس حکم کی سزا کے وقت وزیر بادشاہ کے حضور مین اپنے مجبور ہونے اور منشا و بادشاہ کی نظر سے بے قصور ہونیکا عذر کرسکتا ہے۔ اور اِس سزاے غیر حاضری سے بچ سکتا ہے؟ نہین ہرگز نہین۔ اور اگر وہ بلا استحقاق یہہ عذر پیش بہی کرے تو بادشاہ اسکو یہی جواب دیسکتا ہے کہ بوقت اقدام جرم و ایقاع فعل مخالفت حکم تجہے میرے ارادہ و قرارداد کا علم نہ تہا تو نے جو کیا اپنے علم مین میرے حکم کے برخلاف کیا۔ اِسلئے تو اس سزاے قید کا مستحق ہے۔ نہ عذر توافق ارادہ شاہی پیش کرنیکا مجاز۔

اِسپر اگر کوئی یہہ سوال[۴] کرے کہ اگرچہ بوقت ایقاع فعل و اقدام جرم بندہ کو علم و تقدیر و ارادہ خداوندی کا علم نہین ہوتا اور نہ بوقت ایقاع فعل اپنی دانست مین علم و ارادہ خداوندی کا اتباع نہین کرتا مگر خدائے عادل و رحیم خود تو اِس امر کا علم ہے کہ بندہ جو کرتا ہے وہ علم و ارادہ و تقدیر خداوندی کے موافق ہوتا ہے۔ اور یہہ علم خداوندی (گو بندہ کو اپنی مجبوری و معذوری ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے مگر) خدا تعالیٰ کو بندہ کے مجبور و معذور قرار دینے کے لئے تو کافی ہے اور یہہ اسکے عدل و رحمت کا عین مقتضیٰ ہے۔

اِسکا **جواب یہ ہے** کہ اگر خدا تعالیٰ بندہ کو اپنے فضل و کرم سے معذور و مجبور قرار دیکر جرم سے بری کرنا چاہے تو بیشک اسکا علم بندہ کو مجبور و معذور قرار دینے کے لئے کافی ہے ولیکن اگر وہ اسکا خلاف کرے اور بندہ کو اس نظر سے کہ وہ اقدام جرم کے وقت خدا کی تقدیر و ارادہ سے بیخبر تہا۔ لہذا اُس نے اپنی دانست مین تقدیر و ارادہ خداوندی کا اتباع نہین کیا مجرم قرار دیکر سزا دینا چاہے تو یہہ بھی اُسکے عدل و رحمت کے مخالف نہین۔

بلکہ عین موافق و مطابق ہے۔

اسکی رحمت کا یہ مقتضٰی نہین کہ وہ ہر محل مین ظہور کرے۔ اور کہین اسکے مقابل صفت غضب و عقاب کا ظہور نہ ہو۔ بلکہ اسکی رحمت کے محل ظہور وہی لوگ ہین جن سے نیکیان

إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ (الاعراف ع ۷)

وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (الرعد ع ۱)

سرزد ہوتی ہین اور جو لوگ بدیون کے محل صدور ہین (گو انکا صدور خدا کی تقدیر و ارادہ کے مطابق ہوتا ہے) وہ خدا کی صفت غضب و عقاب کے محل ظہور ہین۔ اگر خدا تعالیٰ عفو و مغفرت سے اپنا فضل نکرے۔

خدا تعالیٰ کے عدل کا بھی یہ مقتضٰی نہین کہ وہ مجرم کو (اگر اسکے جرم مین غیر کی شراکت ہو)

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الجاثیہ ع ۲)

بلا سزا چھوڑ دے بلکہ اسکے قانون عدل کا (جو شریعت - فطرت - اور انسانی (یا جمہوری) عقل سے ثابت و مفہوم ہوتا ہے) عین یہ مقتضٰی ہے کہ جس محل سے کسی فعل (نیک یا بد) کا صدور ہوا اور اس صدور مین محل کی مداخلت ہو (گو غیر کا بھی اسمین پورا دخل و اثر ہو) اس محل مین اس فعل کا مناسب (نیک یا بد) نتیجہ ظاہر و مرتب ہو۔

فطرت انسانی (یا جمہوری) عقل سے اس قانون کا ثابت ہونا ذیل کی دو مثالون سے ظاہر ہوتا ہے

(۱) انسان کے لئے زہر مہلک۔ اور زخم شمشیر قاطع اتصال ہے تو جو شخص اپنے ارادہ و اختیار سے خواہ غیر کے اجبار سے زہر کھالے یا زخم شمشیر سے زخمی ہو جائے اُسپر زخم و زہر کا اثر (ہلاکت و تفرق اتصال) ظاہر ہونا عین عدل ہے اور فطرت انسانی کا لازمہ و خاصہ نوعی۔ یہ افعال محض غیر کے جبر سے اسمین پیدا ہون تو بھی اسکے آثار (ہلاکت و تفرق) کے

ظہور کو کوئی خلاف عدل خداوندی اور ظلم نہین کہہ سکتا (- گو اس جبر کو اگر وہ بلا استحقاق ✻ ہو) ظلم کہا جاتا ہے -

(۳) کوئی شخص عقلی جرم (قتل ناحق یا سرقہ بلا استحقاق وغیرہ) کا مرتکب ہو تو اسکو اس جرم کی سزا دہی عین عدل و عقل انسانی کا مقتضیٰ ہے اس جرم مین غیر بھی اسکا شریک ہو - اسی نے اسکو بہکایا اور ورغلایا اور اس سے وہ جرم کرایا ہو تب بھی وہ مجرم بحکم عقل جرم سے بری نہیں ہو سکتا - گو اس غیر کو بھی جرم اغوا کے سبب شریک سزا کرنا عدل ہے - (اگر وہ ✻ اغوا کسی مصلحت و حکمت پر مبنی نہ ہو) -

اسی حکم فطرت اور عقل کے مطابق شریعت نے یہہ قانون عدل قرار دیا ہے، کہ جس شخص سے اپنے شعور و ارادہ و اختیار کے ساتھ کوئی جرم صادر ہو (گو اسکے صدور مین علم و تقدیر و ارادہ خداوندی کا بھی پورا دخل و اثر ہے) وہ مجرم ٹھرایا جاوے اور اسکو مناسب سزا ملے -

اور جبکہ خدا تعالیٰ نے اپنا قانون عدل یہی قرار دیا ہے اور انسانی فطرت عقل اور شریعت (تینون) کے ذریعہ سے اسکا اظہار فرما دیا ہے **تو اب** کون کہہ سکتا ہے کہ مجرم کا مواخذہ جسمین اسکے ارادہ و کسب و ایقاع کا دخل ہے (گو اسکا وقوع عین مطابق علم و تقدیر و ارادہ خداوندی ہوتا ہے) ظلم ہے اور عدل و رحمت خداوندی کے مخالف -

اور **اگر کوئی** شخص اس قانون عدل اور خصوصیت محل رحمت خداوندی کو نہ مانے اور اپنی عقل نارسا اور فکر نارواسے عدل و رحمت خداوندی کے یہ معنے قرار دے کہ خدا تعالیٰ کسی نفس کو کسی قسم کی تکلیف نہ دے اور کسی بری چیز یا عمل کا برا نتیجہ ظاہر نہ کرے - وہ اپنے ہی حقیقی اثر تقدیر و ارادہ کو پیش نظر رکھہ کر بندون کو سزا و عذاب سے بری رکھے - انکے ظاہری

✻ اسمین یہ اشارہ ہے کہ جو جبر یا مداخلت انسانی فعل مین خدا کیطرف سے پائی جاتی ہے وہ بلا استحقاق اور ظلم نہین ہے خدا اپنی ملک مین جو تصرف کرے وہ اسکا مستحق ہے ✿ رگل را چہ مجال ست کہ گوید بکلال + از بہر چہ سازی چرا مے شکنی "

عمل و ارادات و حرکات کا لحاظ فرما کر انکو مجرم قرار نہ دے اور نہ عذاب کرے تو وہ شخص
پہلے ہمکو اس سوال کا جواب دے کہ عدل و رحمت خداوندی کے یہی معنے ہین
تو پھر خدا تعالی بہت سی مخلوقات (انسان و حیوانات وغیرہ) پر ان کی غیر اختیاری
افعال کے نتائج بد کیون ظاہر و مترتب کرتا ہے (کسیکو کسیکے ہاتھ سے جبراً زہر کھلانے یا
اسپر تلوار چلانے سے مارڈالتا ہے (جسمین فعل مقتول کا کچھ دخل نہین ہوتا) بہت سی جانداروں
کو پہاڑون - اونچے مکانون - گاڑیون اور دوسرون کے قدمون کے نیچے کچلوا کر فنا
کر دیتا ہے - بہت سی مخلوق کو ایسی امراض مین مبتلا کر دیتا ہے (جیسے مادر زاد اندھی)
جنمین انکے افعال کا مطلق دخل نہین ہوتا چہ جائے اختیاری افعال -
اس سے بڑھکر یہہ سوال ہے کہ خدا تعالی اس معنے کر عادل و رحیم ہے تو ایسے اسباب
و اشیاء کو پیدا ہی کیون کیا جنسے مخلوقات بلا کسب و اختیارات ضرر پاتی ہین - اس
سے بھی بڑھکر یہہ سوال ہے کہ خدا تعالی نے انسان کو انسان کیون بنایا اور اسے ایسے
آلات اسباب کیون عطا کئے جس سے وہ با اختیار خود متضرر ہوتا ہے - اسی سوال کے معنے
مین ہے جو کسینے کہا ہے ع انسان بنا کے کیون میری مٹی خراب کی اور ایسا ہی یہ ہے
جو کافر قیامت کے دن کہیگا "یٰلَیۡتَنِیۡ کُنۡتُ تُرٰبًا" یعنے کاش مین مٹی ہوتا یا
ہو جاتا - پھر اس معنی عدل و رحمت کا ثبوت دے اور یہہ ثابت کرے کہ
خدا تعالی کا اپنی حقیقی اثر خلق و تقدیر و ارادہ کو لحاظ فرما کر بندہ کو جرم و سزا سے بری کرنا
کیون عدل اور واجب ہے - اور بندہ کی ظاہری حرکات و ارادات کو لحاظ فرما کر اسکو مجرم
قرار دینا کیون ظلم ہے - اور بندہ کا خدا تعالی پر کونسا ذاتی حق ہے جس کے تلف کرنے سے
خدا ظالم ٹھہرتا ہے -
یہہ ثابت کرنا ایسا مشکل بلکہ محال ہے جیسے مخلوق کا خالق ہو جانا اور خدا کی صفات
و حقوق صمدیت (بے نیازی) وجوب وجود (اپنے آپ ہونا) کلی غنا (کسی کا کسی امر مین

محتاج نہ ہونا) وغیرہ مین شریک و ہمسر ہونا محال ہے۔
مخلوق کو مخلوق و ممکن و محتاج ماننے سے تو یہی ماننا پڑتا ہے کہ مخلوق کوئی ایسی چیز نہین ہے
جو اپنی کسی جز یا فعل یا متعلق کیے بالاستقلال مالک ہو اور کسی حق کی حقیقی مستحق اور اسکی
حق تلفی اسکے خالق و مالک سے ممکن و متصور ہو ؎

گل را چہ مجال ست کہ گوید بکلال ۔۔۔ از بہر چہ سازی و چرا مے شکنی

مخلوق (یا انسان جس کے حال سے خصوصیت کے ساتھ بحث ہے) جز فطرت
و بد و خلق سے خدا تعالی کا ممنون احسان خلق و تدبیر و تربیت ہے۔ "ہر نفس کہ فرو می رود
ممد حیات است۔ چون بر مے آید مفرح ذات پس در ہر نفسے دو نعمت موجود است و بر
ہر نعمت شکرے واجب" لہذا وہ خدا تعالے کے سابق انعامات و احسانات کا حق شکر
اور قرض تو ادا ہی نہین کر سکتا۔ وہ اسپر اپنا نیا حق کیا ثابت کریگا جسکے تلف کرنے سے
ظلم متصور ہو۔ انسان کی اس ہستی و حیثیت و افعال و اعمال کا نقشہ سامنے رکھنے سے
صاف یقین ہوتا ہے کہ انسان کا ذاتی حق ⁜ خدا تعالی پر کوئی نہین ہے۔ خدا تعالی نے
تو اسکی بدی پر اسکو سزا دینے کو قانون عدل ٹھہرایا ہے۔ اگر وہ اسکی نیکی پر اسکو معذب
بعذاب کرے تب بھی وہ ظالم اور انسان کی حق تلفی کرنے والا نہین ٹھہرتا۔ اسی
نظر سے شارع اسلام (ہادیے کافۂ انام) نے فرمایا ہے چنانچہ بصفحہ ۹ مین منقول ہوا ہے)
خدا تعالی اپنے تمام آسمان والون (فرشتون) اور تمام زمین والون کو عذاب کرے تو وہ
ظالم نہین ہوتا۔ وہ انپر اپنی رحمت کرے تو وہ انکے اعمال سے اسکے لئے بہتر ہو۔

⁜ اسمین یہ اشارہ ہے کہ جو حق بندون کا خدا تعالی پر شریعت نے ثابت کیا ہے اور اسکا حدیث

حق العباد علی اللہ ان لا یعذب من
لا یشرک باللہ شیئًا (مشکوۃ صـ)
لن ینجی احدًا عملہ۔ مشکوۃ صـ

منقولہ حاشیہ مین ذکر ہے وہ خدا کے محض فضل و احسان سے
حق قرار دیا گیا ہے جسکی ذاتی نہونے کی نفی دوسری
حدیث منقولہ حاشیہ مین موجود ہے

اسی عظمت و جلالت خداوندی کی اس بیت مین حکایت ہے جسکو نافہم لوگ آیت کا سکا بہت سمجھتے ہین۔

در میانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردۂ
باز میگوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

جس سے مقصود یہ ہے کہ اے خداوند ہم اپنی حرکات و ارادات مین تیری تقدیر و خلق و ارادہ کے ایسے پابند ہین جیسے قعر دریا مین کوئی تختہ بند - پھر ہم تیرے اوامر و نواہی کو بخوشی سننے کو حاضر ہین کیونکہ ہم تیرے عطا فرمودہ کسب و اختیار و ارادہ اور تیرے علم و تقدیر سے لاعلمی کے سبب اس خطاب کے اہل و مستحق ہین - اور تیری مملوک ہونے کے سبب اعتراض کی مجال نہین رکھتے -

ہمارے اس بیان سے صاف ثابت ہوگیا ہے کہ خدا تعالے پر اپنے علم و تقدیر و ارادہ کی نظر سے بندون کو معذور و مجبور قرار دینا واجب نہین ہے اور بندون کا ذاتی حق خدا پر کوئی نہین وہ مالک ہے تو اسکا فضل ہے - اور اگر وہ بندون کے ظاہری ارادات و حرکات کی نظر سے اور اس نظر سے کہ وہ بوقت ایقاع فعل ارادہ و تقدیر خداوند کا علم نہین رکھتے - اور اپنی دانست مین ارادہ و تقدیر کا اتباع نہیں کرتے مجرم قرار دیکر سزا دے تو یہ اسکا عدل ہے جو رحمت خداوندی کے عین مطابق ہے نہ مخالف ٭

یہ چارون سوال اور اُن کے جوابات پہلے شبہ کے جواب کی تائید میں مرقوم ہوے ہین جن کے ضمن مین باقی شبہات کے جواب کی تائید بھی موجود ہے اب ہم باقی شبہات کے جوابات کا آیات و احادیث مذکورہ بالا سے ادا ہونا ثابت کر کے اُنکی تائید بالاستقلال کرتے ہین ٭

دوسرے شبہ کا جواب آیہ پنجم لغایت ہشتم مین ادا ہوا جنمین صاف صاف فرمایا گیا ہے کہ بندے نیک و بد کرنے و نہ کرنے سے مامور نہ ہوتے اور اس امر پر اطلاع کے لئے اُن کے پاس کتب و رسول نہ بھیجے جاتے تو وہ گناہون پر مواخذہ کے وقت یہ حجت و عذر پیش کرتے کہ ہمکو نیک و بد پر مطلع

نہین کیا - اور ہمارے پاس کوئی پیغامبر یا رسول نہین بہیجا - پہر ہم کو ارتکاب پر کیون پکڑا جاتا ہے ؟

خدا تعالی نے اِس عذر کو رفع اور اس حجت کو دفع کرنے اور اپنی ذات سے الزام ظلم کو (جسکا ظلم ہونا اِسی کے بتائے ہوئے قانون سے ثابت ہے نہ بندون کے ذاتی استحقاق سے) اٹھانے کی غرض سے کتب ورسول کو بہیجا اور اِس ذریعہ سے بندون کو نیک و بد کرنے و نکرنے سے مامور کیا - لہٰذا اسکا یہ فعل عبث و بے حکمت نہ ہوا -

تیسرے شبہ کا جواب تیسرین اور دسوین آیۂ قرآنی اور دوسری حدیث نبوی مین ادا ہوا - نوین آیہ مین یہہ فرمایا گیا ہے کہ جس نے جیسا کیا ویسا پایا - اِسمین ظاہری قانون عدل کا (جو شریعت و فطرت و انسانی عقل کے ذریعہ سے بنایا گیا ہے) ہرگز خلاف نہین ہوا - اور قانونی ظلم وقوع مین نہین آیا - خدا اپنے قانون کا کبھی خلاف نہین کرتا -

اِس **جواب** پر مجرم کے اِس **اعتراض** کے ورود کا احتمال تہا (جس کو وہ قانون عدل سے نظر اٹھا کر [illegible] کرتا اور یون کہتا کہ ؎ انسان بنا کے کیون میری مٹی خراب کی + تقدیر مین پہنسا کے میری جان کباب کی - خدا نے مجھے انسان بنایا - فعل مختار بنا کے گناہ کرنے کے لائق کیا اور اپنے علم و ارادہ مین میرا ارتکاب گناہ ٹہرایا - گو بظاہر اس گناہ سے اجتناب کا حکم دیا تب ہی مین جرم کا مرتکب ہوا یہ سب کچھ نہ ہوتا تو مین گناہ کیون کرتا - لہٰذا اس جرم کی سزا بنظر اصلیت و حقیقت صریح ظلم ہے گو ظاہری قانون عدل اسکو ظلم قرار نہ دے - لہٰذا اسکا **جواب** دسوین آیہ مین دیدیا اور یہہ فرمادیا کہ قانون عدل سے نظر اُٹہائی جائے تو مجرم یکطرف رہے - مطیع کو عذاب کرنے اور عمر بہر عذاب کرنے والے - ایک لمحہ گناہ نہ کرنے والے کو جہنم مین ڈالدینے سے بہی خدا تعالی ظالم نہین بنتا - اور مطیع اسپر یہ سوال نہین کرسکتا کہ مین تو مدت العمر تیری عبادت مین رہا - ایک پل گناہ نہین کیا - مجھے تو نے دوزخ مین کیون

ڈالدیا اس جواب کی تفصیل اور اسپر شہادت نظایر و دلیل سوالات اربعہ خصوصًا سوال چہارم کے جواب مین گذر چکی ہے۔

شبہ دوم وسوم کے جوابات سنکر شاید کوئی یہہ **سوال** (پنجم) کرے کہ یہ تو مان لیا کہ موجودہ قانون جزا و سزا ظلم نہین ہے اور خدا تعالیٰ کا با وجود تقدیر و قرار داد اس امر کے کہ فلان نیکو کار ہو فلان بد کار۔ بندون کو نیک و بد کرنے و نہ کرنے سے مکلف (و مامور) کرنا عبث نہین ہے بلکہ حکمت و علت پر مبنی ہے۔ مگر جو حکمت و علت بیان ہوئی (یعنے قطع عذر و اتمام حجت) وہ قاطع سوال نہین ہے۔ اسپر یہہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اس حکمت مین کیا حکمت ہے اور اس حکمت کو پیش نظر رکھنے و بناءً علیہ سلسلہ امر و نہی قایم کرنے اور اسپر جزا و سزا کا قانون مقرر کرنے کی خدا تعالیٰ کو ضرورت کیا ہوئی وہ بغیر امر و نہی بلا تقرر قانون جزا و سزا جسکو چاہتا عذاب کرسکتا تھا اور پھر مورد اعتراض و عذر و حجت نہ ہوتا۔ کیونکہ ذاتی استحقاق سے تو عابد صد سالہ بھی خدا تعالیٰ کے اخذ و عذاب پر اسکو ظالم نہین ٹھہرا سکتا اور قانون ظلم کے الزام کا امکان تب ہی ہوا جبکہ خدا تعالیٰ نے امر و نہی کا سلسلہ قایم کیا۔ اور جزا و سزا کا قانون بنایا۔ وہ نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا کسی کو حکم نہ دیتا اور اسپر جزا و سزا مقرر نہ کرتا تو کوئی کسی قانون سے اسپر معترض نہ ہوتا۔ پھر اس نے یہ سلسلہ کیون قایم کیا جس سے الزام پیدا ہونیکا امکان ہوا۔ اور رفع الزام کیون چاہا۔

اسکا **جواب** یہہ ہے کہ سوال "کیون" اور "کیا" کا قطع ہونا تو واقعات عینیہ و موجودات خارجیہ مین مشکل ہے جو حکمت یا علت کسی فعل یا فطرتی (نیچرل) چیز کے بیان کیجائیگی اسپر اس قسم کا سوال ہوسکتا ہے۔ اور یہہ سلسلہ سوالات کبھی ختم نہین ہوتا۔

مثال

(سوال) انسان کو خدا نے آنکھ کیون دی؟ (جواب) دیکھنے کے لئے۔

(سوال) دیکھنا اسکے لئے کیون تجویز کیا؟ (جواب) اسلئے کہ وہ نفع کی چیز کا طالب ہو

اور نقصان سے ہارب

(سوال) اسکو نفع کا طالب اور نقصان کا ہارب کیون بنایا (جواب) اس سے اس کا قیام بخوبی وشایستگی متصور ہے

(سوال) اسپر اسکا قیام کیون موقوف رکھا (۲) شجر و حجر کا قیام اور اسباب سے کیون ہوتا ہے (۳) بعض انسانون کو بے آنکھ کیون پیدا کیا (۴) ان کے قیام کا کام دوسرے اسباب سے کیون لیا۔ وعلی ہذا القیاس۔

دوسری مثال

سوال کھانا کیون کھاتے ہین ؟ **جواب** زندہ رہنے کو **سوال** زندہ کیون رہتے ہیں **جواب** اچھے* یا برے کام کرنے کو **سوال** اچھے یا برے کام کیون کرتے ہین **جواب** خدا تعالی یا دل کو خوش رکھنے کے لئے **سوال** خدا یا دل کو کیون خوش رکھتے ہین **جواب** عذاب یا تکلیف سے بچنے کو **سوال** عذاب یا تکلیف سے کیون بچتے ہین (۲) بغیر کسی عمل نیک یا بد کے کیون اس سے نہین بچتے (جیسے شجر و حجر بچے رہتے ہین)

(۳) بعض جو نیک کامون مین لگے رہتے ہین وہ تکلیف سے کیون نہین بچائے جاتے وعلی ہذا القیاس

اس قسم کے سوالات متعلقہ فطرت و انسانی افعال کو قطع کرنا نیچرل فلاسفر سے ممکن نہین تو ایک مذہبی مسئلہ کے متعلق ایسے سوالات کو قطع کرنے کی ہم کیا امید رکھ سکتے اور ان سبھی سوالات کا جواب کیونکر دے سکتے ہین ؟

ایسے سوالات کے جواب مین نیچرل فلاسفر بھی کچھ کم ہی بولکر آخر "لا ادری" (مین نہین جانتا) کہدیگا اسی طور پر ہم سوال حکمت کی حکمت کے جواب مین اس قدر کہتے ہین کہ اس حکمت کی حکمت اظہار قدرت و دیگر صفات جلالت قانونی معدلت عفو و مغفرت و رحمت و عقوبت وغیرہ وغیرہ ہے۔ اسپر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس اظہار مین کیا حکمت ہے

---

* خدا پرست اچھے کام کرنے کو کہیگا نفس پرست برے کام کرنے کو ان دونو کا خیال و مقال اس شعر مین بیان ہوا ہے ؎

خوردن برائے زیستن و ذکر کردن است ۔ تو معتقد کہ زیستن از بہر خوردن است ۔

(ای نفسانی)

اور خدا کو اسکی ضرورت کیا تھی تو اسکے **جواب میں** ہم وہی بات کہیں گے جو ہر ایک نیچرل فلاسفر کہتا ہے کہ لا ادری یعنے ہم نہیں جانتے - اس جواب کو کوئی صحیح اور کافی نہ سمجھے تو وہ ہم کو اس قسم کے سوالات متعلقہ فطرت (نیچر) کا جواب دے پھر ہم سے اپنے سوال کا جواب لے ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیشک خدا تعالی و تقدس امر و نہی کا سلسلہ قایم نہ کرتا اور جسکو چاہتا یون ہی عذاب مین پہنچاتا اور جسکو چاہتا عیش و آرام عطا فرماتا تو کوئی شخص نہ اسپر ظلم حقیقی کا الزام قایم کرتا (کیونکہ حقیقت مین خدا تعالی پر کسیکا کوئی حق نہین ہے) اور نہ ظلم قانونی کا الزام لگاتا (کیونکہ اس صورت مین قانون کا وجود نہ ہوتا) ولیکن خدا تعالی و تقدس نے باوجود استغنا ء کلی و بے نیازی* ذاتی کے اپنی قدرت عدالت وغیرہ صفات کاملہ کا اظہار چاہا تو عالم کو پیدا کیا اور اسمین نیک و بد سیاہ و سفید نور و ظلمت ضعف و قوت حرارت برودت رطوبت و یبوست حلاوت و مرارت صغر و کبر وغیرہ اضداد جواہر و اعراض کو وجود عطا فرمایا - پھر منجملہ ان مخلوقات کے حضرت انسان کو صفت عقل و امتیاز و ارادہ و اختیار سے اعزاز بخشا اور [illegible] ایک جانب کو [illegible] فطرت و عقل و شریعت اسکی نظر مین مرغوب و محبوب و حسن ٹھہرا دیا اور دوسری جانب کو مطرود و مبغوض و قبیح ۔

اس حسن و قبح طبعی و عقلی و شرعی کو عین مناسب اور لازم ہے کہ اسکے موافق عمل کرنے پر اسکے **مناسب آثار** کا ظہور ہو - جو شخص طبعی نیک کام کو بجا لائے (مثلاً عمدہ غذا موافق طبع کہاوے یا موافق مزاج خوشبو لگاوے) اس سے اسکی طبیعت خوش ہو جاوے صحت و قیام حاصل ہو اور جو شخص بحکم عقل نیک کام کرے (کسی اجنبی سے بلا عوض درم نقد احسان کرے) اسکی زمرۂ عقلا مین تحسین ہو اور جو شرعی نیکی کمائے (ہدایت شریعت کے موافق خدا تعالی کی عبادت کرے) وہ خدا تعالی کی رضا اور اس سے اجر پائے اور جو شخص ان طبعی و عقلی و شرعی محاسن کا

---

* اس اظہار قدرت مین وہ بے نیازی معدوم نہین ہوئی اسمین اس نے استکمال بالغیر نہین کیا اور اپنی ذات کے کسی کام نہین لیا جو چیز اسکی قدرت کے مظہر یا سبب ظہور ہے وہ اسکی ذات پاک سے ہے غیر کا ذاتی اصلی وجود ہی نہین ہے

شعر ہمہ مخلوق را وجود ازوست + بروز برکہ رفت بر در دوست

خلاف کرے وہ طبعی و عقلی و شرعی مواخذہ کا سزاوار ہو۔ زہر کھائے تو اسکی جان جائے نجاست
مین آلودہ ہو تو مکدر خاطر ہو جائے کسی پر ناحق زبان دراز کرے تو زمرہ عقلا سے ملامت کیا جائے
و ندامت اٹھائے خدا کی عبادت سے انکار کرے تو مستوجب غضب و عذاب آلہی ہو جائے
اسی ظہور آثار مناسبہ کا نام جزا و سزا ہے جسکے اقسام طبعی و عقلی کے وجود و ظہور کو
کس و ناکس (جو سلیم الطبع و صحیح العقل ہو) جانتا اور مانتا ہے۔ گو جزا و سزا شرعی کو وہی جانتے
اور مانتے ہین جو شریعت کی معرفت رکھتے ہین۔

اس سلسلہ موجودہ اسباب و نتایج و افعال و آثار کو عبرت و توجہ کی نگاہ سے دیکھنے والا یقین
کے ساتھ اقرار کریگا کہ جو قدرت و عدالت و مغفرت و عقوبت وغیرہ صفات خداوندی کا اظہار
اس سلسلہ سے متصور ہے وہ اسکے خلاف سے ہرگز نہین ہو سکتا۔ منجملہ ان اضداد کے ایک ہی
جانب کو وجود عطا ہوتا تو نہ کوئی اچھی چیز اچھی کہلاتی نہ بری بری اور نہ ان چیزون کیطرف پورا
میلان طبعی عقلی اور شرعی پایا جاتا اور نہ اس میلان کے نتایج و آثار کا ترتب ہوتا۔ اور نہ صفات
خداوندی کا پورا ظہور ہوتا خوب صورت اپنے جمال کی۔ قوی توانائی کی۔ دولت مند تونگری
کی۔ تندرست صحت کی [illegible] ہے جبکہ
وہ بدصورتی ناتوانی فقیری بیماری کو دیکھ لیتا ہے "قدر عافیت کسے داند کہ بمصیبتے گرفتار آید"
کھانے کی لذت اسی کو آتی ہے اور اسی کی رغبت اسکی طرف پائی جاتی ہے جو بھوک کا مزہ
چکھ چکا ہو سرد پانی سے اسی کو راحت ہوتی ہے اور اسی کی نظر مین قدرت خدا کی صورت
جلوہ دکھاتی ہے جسکو پیاس لگی ہو میٹھے کی حلاوت وہی پاتا ہے اور اسپر خدا کا شکر بجا لاتا ہے
جو پہلے کسی کڑوی چیز سے منہ کا ذایقہ خراب کر بیٹھا ہو توبہ کی نعمت اسی کو نصیب ہوتی ہے جو کفر
و معاصی کا مرتکب ہو لیا ہو۔ سعید ازلی نے اپنی مدت العمر ی طاعت اور حسنات پر تب محسن کہلایا
جبکہ گناہون (کفر و شرک و زنا و قتل ناحق) کا وجود ہوا* اور اس سعید ازلی نے باوجود صلاحیت ارتکاب

---

* یہان سے ثابت ہوا کہ کفر وغیرہ گناہون کا کسب تو ہی جو بندہ سے ہوتا ہے۔ اور اسکو مستوجب سزا بناتا ہے اسکا خلق برا نہین جو خدا تعالے
کا فعل ہے اس سے ثابت ہوا کہ شر محض کا عالم مین وجود نہین ہے ہر شر مین خیر بھی پائی جاتی ہے جسکی نظر سے شر کو شر محض
کہنا باطل ہوتا ہے "خدا شرے برانگیزد کہ خیرے ما دران باشد"

اپنے نفس کو ان گناہوں سے روکا ۔ وہ عنین یا خصی ہوتا اور زنا کی قدرت ہی نہ رکھتا تو وہ تارک زنا اور محسن کب کہلاتا ۔ "ستر بی بی از بے چادری" کا مصداق شمار کیا جاتا ۔

خدا کی **صفات غفاری** و ستاری تب ہی ظہور پذیر ہوں جبکہ لوگ گناہ کے مرتکب ہو کر تائب نادم ہوں ۔ دنیا میں کوئی گناہ نہ کرے تو خدا غافر الذنوب ستار العیوب کیونکر کہلاوے

"گناہِ من ار نامدے در شمار ترا نام کے بودے آمرزگار"

اسکی صفت **محاسبی** و قانونی عدالت اور بعد ازاں جزا و سزا تب ہی جلوہ آرا ہو جبکہ اسکی مخلوقات میں کوئی مجرم ہے کوئی مطیع کہلاوے ۔ اور ان کے حساب و الزام و برأت کے بعد انکے اعمال کے موافق کسیکی تنعیم کسیکی تعذیب ظہور میں آوے وہ کسیکو بلا عمل نعمت دے یا عذاب کرے یا اعمال بد پر نعمت دے اور اعمال حسنہ پر عذاب کرے تو ان صفات کا اظہار کیونکر ہو ۔

اس اظہار صفات جلالت قدرت و عدالت وغیرہ پر اگر یہ سوال ہو کہ وہ کیوں ہوا تو اس کا جواب وہی "لا ادری" ہے یعنی ہم نہیں جانتے کہ کیوں ہوا گر ہوا ضرور ہوا ۔ اسپر اگر کوئی **اعتراض** کرے کہ ان اظہار میں قدرت وغیرہ صفات خداوندی کا ظہور تو ہوا اور منجملہ اضداد مذکورہ جانب حسن و خوبی والوں کا کام بنا ۔ مگر اسمیں فریق ثانی تو مارا گیا جو منجملہ اضداد مذکورہ جانب قبح و زشتی کا مظہر ہوا تو اسکا **جواب** گذر چکا ہے کہ خدا کو اپنے ملک میں ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہے اور مملوک کو کسی تصرف پر اعتراض کا حق نہیں ہے ۔

کمہار اپنی ظاہری[*] مملوک اور سنواری بنائی ہوئی مٹی میں جو چاہے تصرف کرے ۔ ایک برتن ایسا بناوے جو بادشاہ کے خوانچہ میں رکھا جاوے ایک ایسا بناوے جو پاخانہ کی چوکی

[*] ظاہری مملوک و زر خرید مٹی اور لکڑی حقیقت میں خدا کی مخلوق و مملوک ہے انسان کو ظاہری اور عارضی سو بھی چند روزہ تملک اسپر حاصل ہوا ہے ۔ لہذا مٹی اور لکڑی اصل حقیقت وجود و خلقت کی نظر سے کمہار کے ملک سے خارج ہے وہ اس حقیقت وجود کی نظر سے کمہار کو کچھ کہے تو کہہ سکتی ہے ۔ انسان تو جز و حقیقت اور اصل خلقت میں خدا کی ملک سے خارج نہیں وہ کچھ کہے تو کس نظر سے کہے ۱۲

کے تلے رہے - پاءخانہ والے برتن کا کوئی حق نہین ہے کہ وہ کمہار سے کہے مجھے ایسی بری جگہ کے لائق کیون بنایا

(۴) ایک شخص اپنی زر خرید لکڑی سے ایک گھر بناتا ہے جس کے ایک حصہ کو بالاخانہ کی چھت مین لگاتا ہے اور اسپر نقش و نگار کراتا ہے دوسرا دروازہ کی دہلیز مین جس سے اس گھر کی تکمیل متصور ہے گو دہلیز کی جو ہر وقت جوتیون کے تلے آتی ہے تذلیل بھی ہین ہے اس دہلیز والی لکڑی کو نہین پہنچتا کہ مالک پر اعتراض کرے اور یہہ کہے کہ مجھے دہلیز مین لگاکر ذلیل کیون کیا

اِس قسم کا اعتراض کوئی نظام شرعی کے نتائج حسن و قبح (جزا و سزا اعمال نیک و بد) پر کرے اور اُن کو خدا تعالی کی رحیمی و کریمی کے مخالف قرار دے تو وہ ہمکو نظام دنیاوی کے نتائج حسن و قبح طبعی و عقلی پر اس قسم کے اعتراض کا جواب دے اور یہہ بتلا دے کہ خدا تعالی نے ایک آدمی کو خوبصورت* توانا - سلیم الاعضا صاحب فہم و فراست و شوکت و شجاعت و حاکم کیون بنایا - اور دوسرے کو نہایت بدصورت - ضعیف بزدل اندھا - بہرا - گونگا اور اس (اول)

* اس بوقلمونی قدرت کی [illegible] تفصیل [illegible] شیخ سعدی [illegible] ابیات ذیل مین [illegible] ہے

یکی پاسبان و یکی پادشاه — یکی دادخواه و یکی باج خواه
یکی شادمان و یکی دردمند — یکی کامران و یکی مستمند

یکی تاجدار و یکی پا جدا — یکی سرفراز و یکی خاکسار
یکی بر حصیر و یکی بر سریر — یکی در پلاس و یکی در حریر

یکی مبتلا و یکی مالدار — یکی نامراد و یکی کامگار
یکی در غنا و یکی در عنا — یکی را بقا و یکی را فنا

یکی تندرست و یکی ناتوان — یکی سال خورد و یکی نوجوان
یکی در صواب و یکی در خطا — یکی در دعا و یکی در دغا

یکی نیک کردار نیک اعتقاد — یکی غرق در بحر فسق و فساد
یکی نیک خلق و یکی تند خوی — یکی بردبار و یکی جنگجوی

یکی در تنعم یکی در عذاب — یکی در مشقت یکی کامیاب
یکی در جهان جلالت امیر — یکی در کمند حوادث اسیر

یکی در گلستان راحت مقیم — یکی با غم و رنج و محنت ندیم
یکی چون گل از خرمی خنده زن — یکی را دل آزرده خاطر حزن

یکی را شب و روز مصحف بدست — یکی خفته در کنج میخانه مست
یکی بر در شرع مسمار وار — یکی در ره کفر زنار دار

یکی مقبل و عالم و هوشیار — یکی مدبر و جاهل و شرمسار
یکی غازی و جابک و پهلوان — یکی بزدل و سست و ترسنده جان

یکی را برون رفته از اندازه مال — یکی در غم نان خسته عیال
یکی را فروزنده شمع طرب — یکی را بود روز روشن چو شب

کا محکوم کیون کردیا - اسمین گو خدا تعالی کی قدرت کا ظہور ہوا اور وہ (پہلا) شکر گذار بنا
مگر یہہ (دوسرا) تو تباہ ہو گیا وہ خدا تعالی کو نہ کہیگا کہ تجھے اپنی رنگا رنگ قدرت کا بتانا
اور منعمون کو اپنا شکر گذار بنانا منظور تہا تو برائی اور بدصورتی کو میرے لئے کیون خاص کیا
اسکا جواب جو معترض نظام دنیا کی طرف سے دے وہی جواب نظام شرعی کے نتائج سمجہیے -

اس بیان سے **سوال پنجم** کا جواب ادا ہو چکا ہے شبہ **دوم و سوم** کی **تائید** کا اتمام ہوا

ان **جوابات شبہات ثلثہ** اور انکی تائیدات سے بخوبی **ثابت** و مبرہن ہوا کہ بانی اسلام و ہادی کافہ انام نے **جو** مجوسیون کے اعتقاد "تعدد خالق" کو اٹھانے اور توحید کی جڑہ جمانے کے لئے **مسئلہ تقدیر سکھایا** اور یہہ فرمایا **اَلْقَدَرُ خَیْرُہٗ وَ شَرُّہٗ مِنَ اللہِ تَعَالیٰ**" (یعنے جو کچھ عالم مین بہلا یا برا ہو رہا ہے وہ سب خدائے واحد کے خلق و تقدیر و ارادہ سے ہوتا ہے اور عالم کے کسی جز مین (جوہر ہو خواہ عرض) بجز ایک خدا کے کوئی حقیقی موثر نہین ہے) **وہ** کسی اعتراض کا محل نہین ہے نہ اس سے بندہ کا فعل مختار ہونا کل سبب عمل ہونا باطل ہوتا ہے نہ خدا [illegible] مکلف و مامور کرنا اور اس امر کے لئے کتب اور رسولون کو بہیجنا عبث ٹہرتا ہے نہ خدا کی تقدیر و ارادہ کے مطابق لوگون سے گناہون کے صدور پر انکو سزا دینا ظلم قرار پاتا ہے اور نہ اس قسم کا کوئی اور اعتراض٭ وارد ہوتا ہے -

اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہین کہ جو کچھ **ہمنے** جوابات شبہات ثلثہ کی تقریر اور ان جوابات کی تائید مین کہا ہے وہ ہمارے متفردات سے نہین نصوص شارع اور اقوال سلف و خلف کی اسپر شہادت قایم و موجود ہے کیونکہ ہمکو یہ خوف ہے کہ اس وقت کے نافہم خصوصاً گروہ اہلحدیث کے بیعلم (جو لوگون مین مولوی و عالم کہلاتے ہین) ان باتون کو ہمارے متفردات سی خیال کرین اور اپنی لاعلمی اور نافہمی سے [illegible] **وکم من عائب قولاً صحیحاً وآفته من الفهم السقیم**

٭ جو اعتراض مسئلہ تقدیر پر کسیکے خیال مین گذرے اسکا جواب ہمارے بیان سابق و لاحق سے مفہوم و مستفاد ہوتا ہے -

اُنپر نکتہ چینی کرنے لگیں اور لٹریچر کے اخباروں اور جنگی رسالوں کو چند روز کا میگزین بہم پہنچادیں
پس واضح ہو کہ اس تقریر تمہید میں جو کچھ ہمنے کہا ہے وہ اگرچہ بہیئت مجموعی اور صورت کذائی
ہمارے ناچیز خیال کا نتیجہ ہے مگر اسکے ہر ایک جزو پر نصوص (آیات و احادیث و اقوال سلف
وخلف کی شہادت موجود ہے۔

نصوص منقولہ سابق (جن سے جوابات اخذ کئے گئے ہیں) کے علاوہ بہت سی آیات واحادیث
ہمارے بیان کے اجزاء وارکان پر شاہد ہیں جن سے سلف وخلف نے اس مسئلہ میں استدلال کیا
ہے ان آیات واحادیث کو ہم اُن ہی کی کلام کے ضمن میں نقل کرتے ہیں بالاستقلال انکی نقل و
استدلال کی ضرورت نہیں دیکھتے۔ باقیماندہ نصوص کو جداگانہ نقل کیا جائیگا انشاء اللہ تعالے۔

امام الائمہ فخر الامۃ امام اعظم **ابو حنیفہ** علیہ الرحمہ کی کتاب **فقہ اکبر** اور اسکی شرح
المنح الازہر تالیف ملا علی قاری میں ارشاد ہوا ہے کہ

خلق الله تعالى الأشياء من الذوات والحالات
كالسكون والحركات والانوار والظلمات و
الشرور والخيرات [illegible]
لا من شيء اي لا من مادة سابقة على المخلوقات
لقوله تعالى فاطر السموات والارض اي مبدعهما
ومخترعهما من غير مثال سبق لهما في حال
ابدائهما وانشائهما ولا ينافيه ان خلق بعض
الاشياء من بعض المواد على وفق ما اراد فان
اصول تلك المواد خلقت من غير وجود شيء
في عالم الكون والفساد ولو تصور وجود الشيء
السابق فهو تحت خلق الخالق لقوله تعالى
الله خالق كل شيء ولانه سبحانه كان ولم
يكن معه شيء بل في نظر العارفين هو الآن على ما كان

خدا تعالی نے سب چیزوں کو اصل موجودات میں
خواہ اُنکے حالات وصفات جیسے انکا ٹھہرنا
اور [illegible] اور نیکیاں اور بدیاں
(عالم بالا کی ہوں خواہ عالم سفلی کی) بغیر کسی مادہ
کے جو مخلوق سے پہلے ہو پیدا کیا ہے خدا تعالے نے
فرمایا ہے وہ آسمانوں اور زمین کا فاطر ہے یعنی بغیر
کسی مادہ اور مثال کے پیدا کرنیوالا ہے بعض چیزوں
کو جو وہ مادہ سے پیدا کرتا ہے تو یہ اس کہنے کے مخالف
نہیں کیونکہ یہ مادہ کسی اور مادہ سے پیدا نہیں ہوا
اس سے پہلے کوئی مادہ فرض کیا جاوے تو وہ بھی اصل
مخلوقات خداوندی ہے اور نیز خدا تعالی موجود
تھا اور کوئی چیز اسکے ساتھ نہ تھی بلکہ عارفین
کی نظر میں وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا

فهو منزه عن ان یکون له شریك فی الخلق والفعل والمادة ولو فی ایجاد ذرة او امدادها بسکون او حرکة وکان الله عالما فی الازل بالاشیاء قبل کونها ای قبل وجود الاشیاء وتحققها فی عالم الابداء وهذا معنی قوله وکان الله بکل شیئ علیما وما ثبت قدمه استحال عدمه فلا یحتاج الی ان یقال کان زائدة او رابطة وهو الذی قدر الاشیاء وقضاها ای الحال انه قدر الاشیاء علی طبق ارادته وحکم وفق حکمته فی الانشاء وفیه ایماء الی مضمون قوله تعالی الا یعلم من خلق ای الا یعلم قبل الانشاء من خلق الاشیاء فعلمه قدیم وبعض متعلقاته حادث وقد قال الله تعالی وما یعزب عن ربك من مثقال ذرة فی الارض وفی السماء ولا اصغر من ذلك ولا اکبر الا فی کتب مبین وقال صلی الله علیه وسلم اول ما خلق الله القلم فقال له اکتب فقال القلم ماذا اکتب یا رب فقال الله تعالی اکتب ما هو کائن الی یوم القیمة وفی هذا التحقیق دلالة علی ما قاله اهل الحق من ان حقایق الاشیاء ثابتة وقال الامام الاعظم رض فی کتاب الوصیة ثم نقر بان تقدیر الخیر والشر کله من الله تعالی

وہ اس سے پاک ہے کہ اسکا کوئی شریک ہو پیدائش یا پیدا کرنے مین یا پیدائش کے مادہ مین ایک ذرہ کیون نہ ہو یا اسکا ہلنا یا ٹہرنا وہ خدا سب چیزون کو انکے وجود ہونیسے پہلے ہمیشہ سے جانتا ہے۔ یہی اس قول خداوندی سے مراد ہے کہ "اللہ ہر چیز کو جانتا تہا" اور جو چیز ہمیشہ سے ہو وہ محال ہے کہ کبہی نہ ہو اسلئے لفظ "تہا" کہنے سے یہ نہین سمجہا جاسکتا کہ وہ اب نہین ہے ولہذا اس کہنے کی ضرورت نہین کہ کان کا لفظ جسکے معنے "تہا" ہے زایدہ ہے یا رابطہ ہے وہی خدا تعالی ہے جس نے سب چیزون کا وجود اپنے علم مین ٹہرایا اور اسکے مطابق اسکا فیصلہ فرمایا۔ پہر وہ انکو پیدا کرنے کے پہلے کیونکر نہ جانتا تہا؟ اس سے ثابت ہوا کہ اسکا علم قدیم ہے اور اس علم کے متعلقات (مخلوقات) حادث ہین یہ بہی اس نے فرمایا ہے کہ تیرے رب سے ایک ذرہ اور اس سے چہوٹا یا بڑا آسمانون اور زمین مین چہپا نہین رہتا سبہی کچہ روشن کتاب مین ہے اور انحضرت صلعم نے فرمایا سب سے پہلے خدا نے قلم کو پیدا کیا اور فرمایا تو لکہہ لے اس نے عرض کیا کیا لکہون؟ خدا تعالی نے فرمایا قیامت تک جو ہونیوالا ہے اس سے یہ بہی ثابت ہے جو اہل سنت وجماعت نے کہا ہے کہ اشیا کی حقایق واقعی موجود ہیں محض وہم وخیالات نہین امام اعظم علیہ الرحمہ نے کتاب وصیت مین فرمایا ہے ہم اس بات کے مقر ہین کہ نیکی بدی سبہی خدا کی

لقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ ومن
زعم ان تقدیر الخیر والشر من عند
غیر اللہ لکان کافرا باللہ وبطل توحیدہ
لو کان لہ التوحید انتہیٰ - وقد قال اللہ
تعالیٰ انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول
لہ کن فیکون ورد فخر الاسلام قول
من قال المراد بہذا القول سرعۃ الایجاد
وتحقق ما اراد حیث افاد ان ہذا
عندنا محمول علی انہ ارید بہ التکلم
بہذہ الکلمۃ علی الحقیقۃ لا علی المجاز
وسرعۃ الایجاد بل ہو کلام وارد علی
الحقیقۃ من غیر تشبیہ ولا تعطیل

فی نعتہ × × × ولا یکون فی

الدنیا ولا فی الآخرۃ شیٔ ای موجود
حادث فی الاحوال جمیعہا الا بمشیتہ
ای مقرونا بارادتہ وعلمہ وقضائہ
ای حکمہ وامرہ وقدرہ ای بتقدیرہ
بقدر قدرہ وکتبہ بفتح الکاف
وسکون التاء ای کتابتہ فی اللوح المحفوظ
ای قبل ظہور امرہ × ×

تقدیر و خلق سے ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے
فرمایا ہے "تو کہدے سبھی (نیکی بدی) خدا
کے پاس سے ہے" اور جو شخص خیال کرے
کہ نیکی بدی کی تقدیر خدا کے سوائے کسی اور سے
ہے تو وہ کافر ہوا اور اُسکا اعتقاد توحید کا
باطل ہوا اگر وہ اسکا مدعی تھا - امام صاحب
کلام ختم ہوا - خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "جب وہ
کسی چیز کا ہونا چاہتا ہے تو صرف اسکو کن
(یعنے ہو جا) کہدیتا ہے پہر وہ ہو جاتی ہے"
جس شخص نے اس قول خداوندی کو سرعت ایجاد
سے کنایہ قرار دیا ہے اور اس سے حقیقی حکم
خداوندی کا امر نہیں بنایا اسکے قول کو فخر الاسلام
(بزدوی) نے رد کر دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے
"اس قول خداوندی سے حقیقۃ حکم دینا اور کلمہ
"کن" یعنے ہو جا فرمانا مراد ہے اس سے مجازًا
سرعت ایجاد مراد نہیں ہے اس کلام خداوندی
سے اسکے حقیقی معنے مراد ہیں نہیں نہ تشبیہ کو
دخل ہے کہ اسکے کلام و حکم کو کلام بشر کی مانند سمجھا
جاوے نہ تعطیل کو کہ اسکے حقیقی معنے مراد نہ لئے
جاویں" - اور دنیا اور آخرت میں جو کچھ کسی حال میں
واقع ہوتا ہے وہ خدا کے ارادہ و علم و قرار داد اور اس قرار داد کے مطابق خدا کے حکم سے ہوتا ہی اور ظہور سے

ولکن کتبه بالوصف لا بالحکم ای کتب الله
فی حق کل شیء بانه سیکون کذا وکذا
ولم یکتب بانه لیکن کذا وکذا وتوضیحه
ان وقت الکتابة لم تکن الاشیاء
موجودة فکتب فی اللوح المحفوظ
علی وجه الوصف انه سیکون
الاشیاء علی وفق القضاء لا علی وجه
الامر بانه لیکن لانه لو قال لیکن لکانت
الاشیاء کلها موجودة حینئذ لعدم
تصور تخلف المخلوق عن الامر الایجاد
للخالق وقال الامام الاعظم
رحمه الله فی کتاب الوصیة نقر بان
الله تعالی امر القلم بان یکتب فی نسخة
بان اکتب فقال القلم ماذا اکتب یا رب
فقال الله تعالی اکتب ما هو کائن الی یوم
القیمة لقوله تعالی وکل شیء فعلوه
فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر انتهی
یعنی الحدیث مقتبس من القران لانه صلی الله
علیه وسلم کان فی معرض التبیان ومجمل
الامر ان القدر هو ما یقع من العبد المقدر
فی الازل من خیره وشره وحلوه ومره

پہلے لوح محفوظ میں اسکو لکھ لینے سے و لیکن اسکا
لکھنا ایک خبر و بیان کے طور پر ہے کہ فلان چیز
ایسی ہوگی نہ بطور حکم کہ وہ ایسی ہو۔ اس
بیان کی تشریح یہ ہے کہ لکھنے کے وقت اشیا
موجود نہ تہین خدا تعالی نے لوح محفوظ میں یہ لکھدیا
تہا کہ جملہ اشیا اس صفت یا حالت کے موافق
واقع ہونگی یہ نہیں لکھا تہا کہ وہ ایسی واقع ہون
وہ ایسا لکھتا تو وہ سب کی سب اپنے وقت وجود
سے پہلے یعنی اسیوقت واقع ہوجاتین۔ کیونکہ
خالق کے حکم خلق و ایجاد کی تعمیل سے مخلوق
کا ہٹ رہنا اور وجود میں نہ آنا ممکن نہیں ہے
امام اعظم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب وصیت
مین فرمایا ہے۔ "ہم اس بات کے مقر ہین کہ
خدا تعالی نے قلم کو لکھنے کا حکم دیا تو اس نے عرض
کیا کہ مین کیا لکھوں اسپر خدا تعالی نے فرمایا کہ
لکھ جو قیامت تک ہونے والا ہے اسپر یہ قول
خداوندی بھی دلیل ہے کہ جو کچھ بندے کرتے ہین
وہ کتابون مین لکھا ہے اور چھوٹا بڑا سبھی لکھنے
مین آچکا ہے" امام صاحب کا کلام ختم ہوا۔ اسمین اشارہ
ہے کہ اس حدیث مین قرآن کا اقتباس ہوا ہے اور
یہ بیان مطالب قرآن آنحضرت کا منصب تہا

كائن عنه سبحانه وتعالى بخلقه و
ارادته ماشاء كان ومالا فلا والقضا
والقدر والمراد باحدهما الحكم الاجمالي
وبالاخر التفصيلي واما قول المعتزلة
لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر
فثبت ان الكفر ليس بقضاء الله فلم
يكن جميع افعال العباد بقضاء الله تعالى
على ماذهب اليه اهل السنة والجماعة
فمدفوع بان الكفر مقضي لا قضاء و
الرضاء انما يجب بالقضا دون المقضي
وتوضيحه ان الكفر له نسبة اليه سبحانه
وهي كونه خلقه على مقتضى حكمته ولا
اعتراض عليه في مشيته فانه مالك
الملك متصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر
بشيء كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى
الى المكلف وهي وقوعه صفة له بكسبه
واختياره فالاعتراض واقع عليه في فعله
لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة
في عقباه هذا

خلاصہ یہ کہ بندے سے جو کچھ نیک وبد و شیرین و تلخ
وقوع مین آتا ہے وہ خدا کی تقدیر و خلق و ارادہ سے
ہوتا ہے خدا جو چاہتا ہے سو ہوتا ہے اور جو نہین
چاہتا وہ نہین ہوتا

اور قضا و قدر (جنمین ایک (قدر) سے مجمل قرارداد
مراد ہے دوسری (قضا) سے اس قرارداد کے مطابق
فیصلہ) اور ارادہ (جو اُن دونوں کے متعلق ہوتا
ہے) خدا تعالیٰ کی ازلی صفات ہین جنکی کیفیت ہم بیان
نہین کرسکتے۔ معتزلہ جو یہ کہتے ہین کفر خدا کی قضا سے ہو تو
اُسپر بندون کی رضا واجب ہو کیونکہ قضا الٰہی سے رضا
واجب ہے حالانکہ کفر سے رضا واجب نہین بلکہ کفر ہے
اس سے ثابت ہو کہ کفر خدا کی قضا و قدر سے نہین ہے
اور بندون کے سبھی فعل خدا کی تقدیر سے نہین جیسا کہ
اہلسنت قائل ہین۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کفر قضا کا
ایک متعلق ہے نہ عین قضا اور رضا قضا سے واجب
ہے نہ اُسکے متعلق سے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ کفر کو ایک
تعلق خدا سے ہے اور وہ اُسکا مخلوق خدا ہونا ہے اُس حکمت
خداوندی کے مطابق تو جسپر کوئی اعتراض نہین ہوسکتا
کیونکہ وہ اپنے ملک و خلق مین جو چاہے تصرف کرسکتا ہے
نہ وہ کسی چیز سے ضرر پاتا ہے۔ نہ کسیکی نفع اٹھاتا ہے
دوسرا تعلق بندے سے ہی اور وہ یہ ہے کہ وہ اسکی صفت

ہے اور وہ اسکے قصد و فعل و اختیار سے وقوع مین آتا ہے اسی پر اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ بندہ اسکے کسب و فعل سے اپنے مولی کو ناخوش کرتا ہے اور عذاب دائمی کا مستحق بنتا ہے (یہ معتزلہ کا جواب ہے اب مسئلہ رضا بکفر سنو) جو شخص اپنے کفر سے راضی ہو وہ بالاتفاق کافر ہو جاتا ہے اور جو دوسرے

ومن رضی بکفر نفسه فقد کفر اتفاقا ومن رضی بکفر غیره فعنه اختلاف المشائخ والاصح انه لا یکفر بالرضاء بکفر الغیر ان کان لا یحب الکفر ولکن تمنی ان یسلب الله عنه الایمان حین ینتقم منه علی ظلمه وایذائه کذا فی التاتارخانیة ویؤیده قوله تعالیٰ ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم والمشیة ای الارادة المتعلقة بهما صفاته فی الازل بلا کیف ای بلا وصف لذلك الحمل والمعنی ان هذه الثلثة المذکورة صفات فی الازل ثابتة فی الکتاب والسنة الا انها متشابهة الصفة مجهول الکیفیة کسائر صفاته العلیة حیث حقیقتها خفیة عن البریة × × × × وقد کرر الامام الاعظم رح ذکر الارادة ههنا تحقیقا لکونها صفة قدیمة لله تعالیٰ تخصص المکونات

کے کفر پر راضی ہو اسکے کفر مین مشائخ کا اختلاف ہے صحیح قول یہی ہے کہ وہ کافر نہین ہوتا ہے اگر وہ نفس کفر کو پسند نہ کرتا ہو صرف دوسرے کے حق مین یہ چاہتا ہو کہ اسکا ایمان جاتا رہے اور وہ دوزخ میں پڑے جبکہ وہ اسکے ظلم و ایذا کے انتقام کا قصد رکھتا ہو ایسا ہی تاتارخانیہ مین ہے اور اسکا مؤید خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جسمین حضرت موسیٰ سے اس دعا کی حکایت ہے کہ اے خدا توان (فرعونیون) کے مالوں کو مٹا دے اور ان کے دلون کو سخت کردے پھر وہ ایمان نہ لاوین جب تک دکھ کی مار دیکھ نہ لین۔

خدا تعالیٰ کی یہ صفات قضا و قدر و ارادہ کتاب و سنت سے ثابت ہین مگر انکی حقیقت متشابہ ہے اور کیفیت نامعلوم جیسا اور صفات خداوندی کا حال ہے جنکی حقیقت مخلوقات سے مخفی ہے امام اعظم علیہ الرحمۃ نے صفت ارادہ کا ذکر دوبارہ اسلئے فرمایا ہے جو اس صفت ارادہ کا جو کائنات و موجودات کو ان کے بعض حالات

بوجه دون وجه فی وقت دون وقت
وردًا علی الکرامیة وبعض المعتزلة
من ان ارادته حادثة
واما جمهورهم فانکروا ارادته
للشرور والقبائح حتی یقولوا
انه سبحانه اراد من الکافر و
الفاسق ایمانه وطاعته لا کفره
ومعصیته زعمًا منهم ان ارادة
القبیح قبیحة کخلقه وایجاده
وهو ممنوع ومدفوع بان القبیح هو
کسبه والاتصاف به فعندهم
یکون الاکثر ما یقع من افعال الخلق
علی خلاف ما اراد الله فی البلاد وهذا
شنیع جدًا حیث لا یصبر علی ذلک
رئیس قریة من العباد۔
واذا عرفت ذلک فللعباد افعال
اختیاریة یثابون بها ان کان طاعة
ویعاقبون علیها ان کان معصیة
لا کما زعمت الجبریة ان لا فعل للعبد
اصلاً لا کسبًا ولا خلقًا وان حرکاته

وجوہات و بعض اوقات سے مخصوص کرتی ہے)
قدیم ہونا ثابت ہو اور کرامیہ اور بعض معتزلہ کا یہ
قول کہ "صفت ارادہ حادث ہے" باطل ہو۔
فرقہ معتزلہ کے لوگ اکثر اس امر کے منکر ہین
کہ خدا تعالی بُری باتون کا ارادہ کرتا ہے وہ
یہانتک کہتے ہین کہ خدا تعالی کافر سے ایمان لانے
اور فاسق سے اطاعت کرانیکا ارادہ کرتا ہے نہ یہ
کہ کفر و گناہ کرین اُنکا یہ خیال ہے کہ بدی کے
وجود مین آنیکا ارادہ کرنا بھی بُرا ہے جس طرح بدی
کا پیدا کرنا۔ انکا یہ قول لائق تسلیم نہین بلکہ اِس
وجہ سے لائق رد ہے کہ بدی کا کمانا اور عمل مین
لانا بُرا ہے نہ اسکا پیدا کرنا۔ معتزلہ کے نزدیک
مخلوق کے اکثر افعال ارادہ خالق کے برخلاف
وقوع مین آتے ہین اور یہ ایسی تجویز ہے کہ اِسپر
ایک گاؤن کا رئیس صبر نہین کر سکتا (یعنی اُسکے
موضع حکومت مین اُسکے ارادہ کے خلاف ہو
تو وہ ہرگز ہونے نہین دیتا)
یہ تونے جان لیا تو اب یہ جان لے کہ بندون
کے لئے اختیاری افعال بھی ہین جنپر وہ ثواب
پائینگے اگر طاعت کے کام ہون اور دکھ اٹھائینگے
اگر وہ گناہ کے کام ہون ایسا نہین ہے جو جبریہ کہتے ہین کہ بندہ کا کوئی فعل ایسا نہین ہے

بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
عليها لا موثرة ولا كاسبة في مقام
الاعتبار ولا قصد ولا ارادة ولا
اختيار وهذا باطل لانا نفرق بين
حركة البطش وحركة الرعش ونعلم
ان الاول باختياره دون الثاني
لاضطراره فان قيل بعد تعلق علم الله
وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما
ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه
جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته
وحينئذ لا اختيار مع الوجوب
والامتناع قطعا فالجواب انه سبحانه
يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه
باختياره فلا اشكال في هذا المقال
وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
فالله تعالى خالق والعبد كاسب

جسمین اسکے کسب وعمل کا دخل ہو یا خلق کا اُسکے
حرکات ظاہری (ہاتھ پانون ہلانا) ایسے ہیں
جیسے پتھر کے حرکات (جسکو کوئی ہلاوے) بندے
کو اپنے افعال پر کسی قسم کی قدرت نہین ہے
نہ موثرہ (جسکا اثر خلق ہے) نہ کاسبہ (جو
ظاہری عمل کے متعلق ہے) یہ کہنا انکا باطل ہے
کیونکہ ہم پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت
(دونو) میں فرق دیکھتے ہیں اور اول کو ارادی
جانتے ہین اور دوسری کو اضطراری - اب
اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ خدا کا علم وارادہ بندے
کے فعل سے متعلق ہو تو جبر لازم آتا ہے کیونکہ
اگر وہ علم وارادہ فعل کے وجود سے متعلق ہو تو اسکا
وجود واجب ہو جاتا ہے اور اگر وہ اسکے عدم سے
متعلق ہو تو اُس فعل کا عدم لازم ہو جاتا ہے یہ
نہین ہو سکتا کہ جو کچھ خدا نے جان رکھا یا چاہا ہو
اسکا خلاف وقوع مین آئے (اور جب اُس فعل کا
وقوع یا عدم وقوع علم وارادہ خداوندی کے
تابع ٹھہرا) تو بندے کا اختیار کہان رہا - اسکا جواب
یہ ہے کہ خدا کا علم وارادہ بندے کے فعل سے اسی
صورت سے متعلق ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار (خداداد) سے اس فعل کو کریگا یا با اختیار خود
اسکو ترک کریگا لہذا جبر کا کوئی شبہ باقی نہ رہا (وہ فعل علم وارادہ خداوندی کے مطابق وقوع مین

ومن اضل ممن يزعم ان الله شاء
الايمان من الكافر والطاعة من
الفاجر والكافر شاء الكفر والفاجر
شاء الفجور فغلبت مشيتهما
مشية الله سبحانه- فان قيل
يشكل على هذا قوله تعالى سيقول
الذين اشركوا لوشاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء
الاية وقوله تعالى وقال الذين
اشركوا لوشاء الله ما عبدنا من
دونه من شيء نحن ولا اباؤنا ولا
حرمنا من دونه من شيء الاية
وقوله تعالى لوشاء الرحمن ما
عبدنهم مالهم بذلك من علم
ان هم الا يخرصون اى يكذبون
او يظنون و يتوهمون
فقد ذمهم الله تعالى حيث
جعلوا الشرك كائنا منهم بمشية
الله وكذلك ذم ابليس حيث

آئے گا تو بندے کے اختیار سے آئیگا اور اگر اسکا
وقوع معرض عدم مین رہا تو بندی کے اختیار
سے رہیگا- بہر حال خدا کا علم وارادہ بندے کے اختیار
کے برخلاف نہین ہوتا) اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے
کہ بندے کا اپنی قدرت وارادہ کو کام مین لانا بندہ کا کسب
ہے اور اس کسب کے بعد خدا تعالی کا اس فعل کو وجود عطا
فرمانا خلق ہے لہذا بندہ اس فعل کا کاسب ہے اور خدا تعالے
خالق ہے۔

جو شخص (معتزلہ) یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خدا تعالی کافر
سے ایمان اور فاسق سے طاعت وقوع مین آنے کا
ارادہ کرتا ہے اور وہ دونو کفر وگناہ کا ارادہ کرتے ہین
پھر ان دونو کا ارادہ خدا کے ارادہ پر غالب ہوجاتا ہی
اس سے بڑھکر کوئی گمراہ نہین

اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس مسئلہ ارادہ مین خدا تعالے
کے اس قول سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ "عنقریب مشرک
کہین گے کہ خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے
باپ دادا اور نہ ہم کوئی چیز از خود حرام ٹھہراتے"
اور اس قول سے کہ "مشرکون نے کہا خدا چاہتا تو ہم
اسکے سوا کسی چیز کو نہ پوجتے اور نہ کچھ حرام کرتے" اور
اس قول سے کہ "انہون نے کہا خدا چاہتا تو ہم (ان بتون) کو نہ پوجتے انکو اس بات کا علم نہین وہ
صرف اٹکل کر رہے ہین" ان اقوال مین خدا تعالی نے مشرکین سے شرک وغیرہ گناہون کا وقوع

اضاف الاغواء الی الله تعالی اذ قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض والجواب انه انکر علیهم ذلک لانهم احتجوا بمشیته علی رضاه ومحبته وقالوا لو کره ذلک وسخطه لما شاء فجعلوا مشیة الله دلیل رضاه فرد الله علیهم ذلک فلا ینافی فی قوله تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا وقوله تعالی ولکن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من کفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولکن الله یفعل ما یرید۔

والحدیث الصحیح الذی اتفق السلف والخلف ان ما شاء الله کان وما لم یشأ لم یکن وقد اجیب بانه انکر علیهم اعتقادهم ان مشیة الله تعالی دلیل علی امره به او انکر علیهم معارضة شرعه وامره الذی ارسل به رسله وانزل به کتبه بقضائه وقدره فجعلوا المشیة العامة دافعة للامر فلم یذکروا المشیة علی جهة التوحید وانما ذکروها معارضین بها للامر ودافعین بها شرعه کفعل الزنادقة وجهال الملاحدة اذا امروا ونهوا احتجوا بالقدر وقد احتج

باارادہ خداوندی بیان کیا ہے اور پھر اسکو رد کر دیا جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ کفر و شرک باارادہ خداوندی نہیں ہوتا۔ ایسا ہی خداتعالی نے شیطان کے اِس قول کو جسمین اسنے اغوا کو خدا کی طرف منسوب کیا بُرائی سے ذکر فرمایا۔ اِس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اغوا خدا کی طرف سے نہیں ہے۔

تو اِس سوال کا جواب یہ ہے کہ مشرکین نے خداتعالے کے ارادہ سے اسکی رضا کا اثبات کیا اور یہ کہا تھا کہ خداتعالے ان باتون سے خوش ہوتا تو ہم سے ان کے صدور کا ارادہ نہ کرتا۔ اِن کے اس خیال کو خداتعالی نے رد کیا ہے اور یہ قول خداوندی کے مخالف نہیں جسمین ارشاد ہے خدا چاہتا تو سبھی جو زمین مین ہین ایمان لاتے اور ارشاد ہے لیکن وہ باہم مختلف ہوگئے سو انمین کوئی مومن ہوا کوئی کافر خدا چاہتا تو وہ آپسمین نہ لڑتے لیکن خدا جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے اور نہ وہ اِس حدیث صحیح کے مخالف ہے کہ خدا نے جو چاہا وہ ہوا جو نہ چاہا وہ نہ ہوا۔ بعض لوگون نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ خداتعالی نے انکے اس اعتقاد کو رد کیا ہے کہ خدا کا ارادہ اسکے حکم و ارشاد کا مثبت ہے یا یہ کہ انہون نے خدا کے ارادہ و تقدیر کے دستاویز سے اسکے حکم و کتابون کا مقابلہ کیا تھا جیسا چھپے مرتد کہتے اور تقدیر کو رد کرتے ہین جب انکو شرع کا حکم سنایا جاتا ہے اسلئے خداتعالی نے انکی بات کو رد کر دیا۔

وقد احتج سارق علی عمر رضی الله بالقدر قال فانا اقطع یدك بقضاء الله وقدره ویشهد لذلك فی الاٰیة قوله تعالیٰ کذلك کذب الذین من قبلهم حتی ذاقوا بأسنا قل هل عندکم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون والحاصل ان قولهم کلمة حق ارید بها الباطل واما قول ابلیس رب بما اغویتنی فانما ذم علی احتجاجه بالقدر لا اعترافه بالقدر واثباته له ولهذا قالوا انه اعرف بالله من المعتزلی لمطابقة قوله سبحانه وتعالیٰ یضل الله من یشاء ای عدلاً ویهدی من یشاء ای فضلاً وقوله تعالیٰ ومن یهد الله فهو المهتد وقوله تعالیٰ ومن یضلل الله فما له من هادٍ واما قول اٰدم فی جواب موسیٰ اتلومنی علی ان عملت عملاً قد کتبه الله علی ان اعمله

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ایک چور نے اپنے فعل پر تقدیر سے استدلال کیا تو آپ نے اُسکے جواب میں فرمایا کہ ہم بھی تقدیر ہی کے حکم سے تیرا ہاتھ کاٹتے ہیں اسکا مؤید وہ قول خداوندی بھی ہے جسمیں ارشاد ہے کہ ایسا ہی پہلوں نے جھٹلایا یہانتک کہ ہمارا عذاب چکھ لیا اُنکو کہدے کیا تمہارے پاس کوئی علم (سند) ہے جسکو پیش کرسکو (نہیں) تو تم ظن ہی کے پیرو ہو اور صرف اٹکل کرتے ہو رہا جواب قول ابلیس کا جسمیں اُسنے اغوا کو خدا کی طرف منسوب کیا ہے سو یہ ہے کہ اُسکی مذمت اسلیے ہوئی ہے کہ اُسنے حکم خداوندی کے مقابلہ میں تقدیر سے استدلال کیا تھا وہ تقدیر کا معترف و مثبت تھا اسی نظر سے علماء نے کہا ہے کہ معتزلہ سے شیطان ہی اچھا رہا کہ اُسنے خدا کی تقدیر کو مان لیا اُسکا یہ کہنا خداتعالیٰ کے اِس قول کے مطابق نکلا کہ خدا جسکو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے (یعنی عدل سے) اور جسے چاہتا ہے راہ پر لاتا ہے (یعنی فضل سے) اور اِس قول کے کہ راہ پر وہی چلتا ہے جسے وہ چلاوے اور اس قول کے جسے وہ گمراہ کرے اُسے کوئی ہدایت نہیں کرسکتا۔

آدم علیہ السلام نے جو موسےٰ علیہ السلام کے جواب میں فرمایا تھا کہ کیا آپ مجھے اُس عمل پر ملامت کرتے ہیں جو میری پیدا ہونے سے

قبل ان یخلقنی باربعین سنة
فمبنی علی ان الاعتراض
علی العاصی بعد توبته
ورجوعه الی الطاعة غیر صحیح و
ان له حینئذٍ ان یتعلق
بالقضاء والقدر بل یجب
ان یعتقد ان معصیته
کانت مقدرة قبل
خلقته ولیس له حین مباشرته
قبل تحقق توبته ان یتشبث
بالقضاء والقدر فی معصیته
فانه حینئذ کالمعارض
لنهیه سبحانه عن المعصیة
وامره بطاعته ولاراد
لقضائه ولا معقب لحکمه
ولا غالب لامره
واما قوله تعالیٰ وان
تصبهم حسنة یقولوا هذه
من عند الله وان تصبهم
سیئة یقولوا هذه من
عندک الآیة فالاصح ان المراد

چالیس برس پیشتر میری قسمت میں لکھا
گیا تھا" وہ اس اصول پر مبنی ہے کہ گنہگار
کے توبہ کرنے اور گناہ سے باز آجانے
کے بعد اُسپر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اگر اسپر کوئی
اعتراض کرے تو وہ اُسکے جواب میں تقدیر
سے تمسک کر سکتا ہے بلکہ اوسوقت یہ خیال
کرنا کہ وہ گناہ اُسکی تقدیر میں تھا واجب ہے
ارتکاب گناہ کے وقت اور توبہ کرنے
سے پہلے گناہگار کو تقدیر سے
تمسک کرنا جائز نہیں ہے وہ ایسا کریگا
تو گویا [illegible] کی امرونہی کا مقابلہ
کرنے والا ہوگا - اور کسی کو نہیں پہنچتا
کہ خدا کی تقدیر کو پھیر دے - اور
اُس کے حکم کو پیٹھ دے - اور اُسکے
امر پر غالب آوے -

خدا تعالےٰ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اگر
اونکا بھلا ہوتا ہے تو کہتے یہ خدا کی طرف
سے ہے - اور اگر بُرائی پہونچتی ہے تو
کہتے ہیں یہ تیرے پاس سے آئی ہے
اسکے صحیح معنے یہ ہیں کہ بھلائی سے

المراد بالحسنة ههنا النّعمة و
بالسّيّئة البليّة فلا حجّة لنا ولا
علينا وقيل الحسنة الطّاعة والسّيّئة
المعصية × × × امّا على المعنى
الاول ففرق سبحانه بين الحسنات
التي هي النعم وبين السّيّآت
التي هي المصائب والنقم فجعل هذه
من الله وهذه من نفس الانسان
لانّ الحسنة مضافة الى الله اذهو
احسن بها من كل وجه
واما السّيّئة فانّما يخلقها لحكمة و
هي باعتبار تلك الحكمة من احسانه
فانّه الربّ سبحانه لا يفعل سيّئةً
قطّ بل فعله كله احسن وخير
ولهذا ورد حديث الخير كلّه
بيدك والشرّ ليس اليك اى فانك
لا تخلق الشرّ محضًا بل كل ما تخلقه
ففيه حكمة باعتبارها خير ولكن
قد يكون شرًّا لبعض النّاس فهو
شرّ جزئى اضافى فامّا شرّ كلّى
او شرّ مطلق فالرّب تعالى منزّه

نعمت مراد ہے اور برائی سے بلا
لہذا یہ آیت نہ ہمارے لیے (اثبات
تقدیر شر میں) حجت ہو سکتی ہے نہ معتزلہ
کے لیے (نفی تقدیر شر میں) بعض لوگوں
نے بھلائی سے طاعت مراد ٹھرائی ہے اور
برائی سے معصیت ولیکن پہلے معنے کر
بھلائی اور برائی کی نسبت میں خدا تعالی
نے فرق کیا ہے بھلائی کو اپنی طرف سے قرار
دیا ہے اور برائی کو انسان کی طرف منسوب
فرمایا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس معنی کر بھلائی (نعمت)
ہر وجہ سے خدا کا احسان ہے۔ رہی برائی بمعنی
تکلیف [illegible] حکمت کی وجہ
سے پیدا کرتا ہے اس حکمت کے لحاظ سے وہ
خدا کے احسانات میں داخل ہے خدا نے ایسی برائی
کوئی پیدا نہیں کی جسمیں کوئی بھلائی یا حکمت نہو بلکہ
اُسکے سب ہی فعل خیر و بہتری کے متضمن ہیں اسی
نظر سے حدیث میں وارد ہے سبھی خیر تیرے ہاتھ میں ہے
اور شر کو تیری طرف راہ نہیں تو شر محض پیدا نہیں کرتا جو کچھ
تو نے پیدا کیا اسمیں حکمت بھی موجود ہے جسکی نظر سے
اُس شر کو خیر بھی کہا جا سکتا ہے وہ شر ہے تو جزئی و نسبتی
ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں شر نہ کلی و نہ مطلق شر جسکے پیدا کرنے

من ذلك و من ههنا قال ابو مدين
المغربي ؎ لا تنكر الباطل في طوره
فانه من بعض ظهوراته
ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردًا
قط بل اما ان يدخل في عموم
المخلوقات لقوله سبحانه الله
خالق كل شيء وقوله تعالى قل
كل من عند الله واما ان يضاف
الى السبب كقوله تعالى من شر ما
خلق واما ان يحذف فاعله كقوله تعالى
وانا لا ندري اشر اريد بمن في
الارض ام اراد بهم ربهم رشدا
فان قيل كيف وجه الجمع بين
قوله تعالى قل كل من عند الله و
بين قوله تعالى فمن نفسك اجيب
بان الخصب والجدب و
النصرة والهزيمة كلها
من عند الله و ما اصابك
من سيئة اي محنة وبلية
فبذنب نفسك عقوبة لك
و كفارة لك كما قال الله تعالى و ما

تو پاک ہے۔ اسی نظر سے ابو مدین مغربی نے
ایک شعر کہا ہے جسکا مضمون یہ ہے "تم باطل
کی صورت دیکھکر اسکو برا نہ کہو وہ بھی خدا تعالیٰ کے بعض
مظاہر قدرت و حکمت سے ہے" یہی وجہ ہے کہ شر کو
کو خدا کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا تا وہ خدا کی طرف
منسوب ہوتا تو عمومات میں شامل ہو کر جیسا کہ خدا
تعالیٰ نے فرمایا ہے "وہ ہر چیز کا (جسمیں شر بھی
داخل ہے) خالق ہے اور فرمایا تو کہدے سب
ہی کچھ خدا کی طرف سے ہے" یا وہ (شر) اپنے سبب
کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا تو
کہدے کہ میں مخلوق خدا کی برائی سے پناہ مانگتا
ہوں یا اسکے فاعل کو بالکل حذف کیا جاتا ہے جیسا
اس قول خداوندی میں کہا گیا ہے "کہ ہم نہیں جانتے کہ زمین
والوں کے حق میں برائی کا ارادہ کیا گیا ہے یا خدا تعالیٰ نے انکے
حق میں ارادہ خیر کیا ہے۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس
قول خداوندی میں "کہ سب ہی نیکی بدی خدا کی طرف سے ہے"
اور اس قول میں کہ "جو تجھ کو برائی پہنچے وہ تیری نفس کی طرف
سے ہے" موافقت کی کیا صورت ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ ارزانی
و گرانی اور فتح و شکست ہی تو سب خدا کی طرف سے مگر جو برائی پہنچتی
ہے وہ (بطور) شامت اعمال نفس کی طرف منسوب کیجاتی ہے
تاکہ وہ گناہ کا کفارہ و سزا ہو جیسا کہ ارشاد ہوا ہے جو تمہیں

اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت
ایدیکم ویعفو عن کثیر و ھذا
علی المعنی الاول الذی ھو
المعول واما علی المعنی الثانی
فالطاعۃ تنسب الی اللہ تعالی لانہا
محض خیر والسیئۃ لا تنسب الی
اللہ تعالی تادباً لکونہا فی صورۃ
شر والکل من عند اللہ خلقاً فخلق
الطاعۃ فضل وخلق المعصیۃ عدل
لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون ۔ ۲۲
خلق اللہ تعالی الخلق ای المخلوقین
سلیما من الکفر والایمان ای سالماً
من آثار الکفر وانوار الایمان بان
جعلہم قابلین لان یقع منہم العصیان
والاحسان کما قال اللہ تعالی ھو الذی خلقکم
فمنکم کافر ومنکم مؤمن ای فی عالم الظہور
والبیان ثم خاطبہم ای فی وقت
التکلیف بالعبادۃ علی لسان ارباب
الرسالۃ واصحاب السعادۃ وامرھم
ای بالایمان والطاعۃ ونہاھم ای
عن الکفر والمعصیۃ فکفر من کفر بفعلہ ای باختیارہ

سختی پہونچتی ہے وہ تمہارے ہاتھوں کی کمائی
ہے اور خدا تعالی بہت سے گناہوں کو معاف
بھی کر دیتا ہے یعنی اُسکے بدلے مصیبت نہیں پہنچاتا
یہ جواب بھلائی بُرائی کے پہلے معنی مراد ہونیکی صورت
میں ہے جو اسمقام میں لائق اعتماد ہیں دوسرے معنے
(طاعت و نعمت) کے مراد ہونیکی صورت میں یہ جواب
ہے کہ طاعت کو خدا تعالی کی طرف اسلیے منسوب کیا گیا ہے
کہ وہ خیر محض ہے اور بُرائی کو بپاس ادب خدا کی طرف منسوب
نہیں کیا کیونکہ اسکی صورت بُری ہے اور حقیقت میں سبھی خدا
کی طرف سے مخلوق ہیں ۔ طاعت کو پیدا کرنا خدا کا
فضل ہے اور معصیت کو پیدا کرنا اسکا عدل ہے اسپر کوئی
یہ سوال نہیں کر سکتا کہ ایسا کیوں کیا ۔ اور وہ سبھی لوگوں
سے سوال کر سکتا ہے کہ تمنے ایسا کیوں کیا ۔
خدا تعالی نے بندوں کو آثار کفر و انوار ایمان سے بے نشان
پیدا کیا چنانچہ فرمایا ہے ھو وہی ہے جسنے تمکو پیدا
کیا پھر کوئی تم میں سے مومن ہے کوئی کافر
پھر خدائے تعالے نے انکو رسولوں کی
زبان پر مخاطب کیا اور ایمان اور اطاعت
کا حکم دیا ۔ اور کفر و گناہ سے منع کیا ۔
پھر جو کافر ہوا وہ اپنے اختیار و انکار سے
ہوا ۔ اسکو خدائے تعالے کیطرف سے ایمان

ای مع جہلہ و اصرارہ و جحودہ ای مع عنادہ و استکبارہ بخذلان اللّٰہ تعالیٰ ای بترک نصرتہ سبحانہ ایاہ و عدم توفیقہ لما یرضاہ وھو مقتضی عدلہ کما قال اللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ ان اللّٰہ لا یظلم الناس شیئا ولکن الناس انفسھم یظلمون و امن من آمن بفعلہ ای بانقیادہ و اذعانہ و اقرارہ ای بلسانہ و تصدیقہ ای بجنانہ علی وفق امرہ اللّٰہ و مرادہ بتوفیق اللّٰہ تعالیٰ و نصرتہ لہ ای فیما قلدہ من قضاءہ و مقتضی فضلہ کما قال اللّٰہ تعالیٰ ان اللّٰہ لذو فضل علی الناس ولکن اکثر الناس لا یشکرون و ھذا لا ینافی کونھما کافرا و مومنا فی علم اللّٰہ تعالیٰ بحدیث خلقت ھؤلاء للجنۃ ولا ابالی و خلقت ھؤلاء للنار ولا ابالی و حدیث فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ و فریق فی السعیر فان الحدیث الجامع المانع

ایمان لانے کی توفیق نہ ملی اور یہ خدا کے عدل کا مقتضی ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ خدا تعالیٰ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں۔

اور جو مومن ہوا وہ اپنے ظاہری اختیار وزبانی اقرار اور دلی یقین کے ساتھ ہوا۔ اسکی توفیق خدا رفیق و مددگار ہوئی اور یہ اُسکے فضل کا مقتضے ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے فرمایا۔ اللہ لوگوں پر فضل کرنے والا ہے۔ پر لوگ اُسکی قدر نہیں کرتے۔

یہ امر بندوں کا باختیار خود کافر و مومن ہونا اُس کے مخالف نہیں کہ وہ خدا کے علم میں مومن و کافر تھے جسکا ذکر اس حدیث قدسی میں آیا ہے کہ ان لوگوں (بہشتیوں) کو میں نے بہشت کے لیے بنایا اور ان لوگوں (دوزخیوں) کو میں نے دوزخ کے لیے بنایا ہے اور اس حدیث میں کہ تمہارا رب بندوں سے فارغ ہو چکا ہے ایک فریق بہشت میں ایک دوزخ میں۔ کیونکہ ان دونوں امور کو وہ حدیث جمع و موافق

قوله اعملوا فکل میسر لما خلق له

ولم یجبر احدا من خلقه علی الکفر

وعلی الایمان والمعنی ان الله تعالیٰ لا یخلق الطاعة والمعصیة فی قلب العبد بطریق الجبر والغلبة بل یخلقهما ای قلبه مقرونا باختیار العبد وکسبه ××× وجمیع افعال العباد من الحرکة والسکون ای علی ای وجه یکون من الکفر والایمان والطاعة والعصیان کسبهم ای علی الحقیقة لا علی طریق المجاز فی النسبة ولا علی سبیل الاکراه والغلبة بل اختیارهم فی فعلهم بحسب اختلاف هواهم ومیل انفسهم فلها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت لا کما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله الاختیاریة من الضرب والشتم وغیر ذلک ولا کما زعمت الجبریة القائلون بنفی الکسب والاختیار بالکلیة والحاصل ان الفرق بین الکسب والخلق هو ان الکسب امر لا یستقل به الکاسب والخلق

کرتی ہے جسمیں یہ ارشاد ہے کہ تم کام میں لگے رہو۔ ہر کسی کو اُسی کام کی توفیق ملتی ہے جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے ××× اور خدا تعالےٰ نے کسی کو کفر یا ایمان پر مجبور نہیں کیا کہ اس دل میں طاعت یا معصیت کو اسکے اختیار کے بغیر پیدا کر دیا ہو۔ بلکہ ان دونو کو بندے کے کسب و اختیار سے ملا کر پیدا کیا ×× بندوں کے فعل حقیقۃً انکے کسب و کمائی ہیں نہ یہ کہ بطور مجاز اونکے افعال کہلاتے ہوں۔ یا جبرًا اونہیں پیدا کیے گئے ہوں بلکہ بندوں کا اپنے افعال میں اختیار انکے مختلف خواہشوں اور میلان نفس کے موافق ہوتا ہے۔ لہذا جو وہ کرتے ہیں اوسکا بدلہ پائنگے (نیک ہو خواہ بد) ایسا نہیں ہے جو معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور نہ ایسا ہے جو جبریہ کہتے ہیں کہ انسان بالکل بے اختیار ہے۔ اسکے کسب کا بھی اسکے افعال میں دخل نہیں ہے۔

کسب اور خلق میں یہ فرق ہے کہ کسب ایسی چیز نہیں ہے کہ بندہ اپنے آپ کر سکے اسمیں تاثیر غیر کا محتاج نہو۔ اور خلق ایسی صفت ہے

ان یستقل به الخالق وقیل ما وقع بآلة
فهو کسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ثمّ
ما اوجده سبحانه من غیر اقتران
قدرة الله تعالیٰ بقدرة العبد و
ارادته یکون صفة له ولا یکون فعلاً
کحرکة المرتعش وما اوجده مقارنا
لایجاد قدرته واختیاره فیوصف بکونه
صفة وفعلا وکسبا للعبد کالحرکات
الاختیاریة ثم المتولدات کالالم
فی المضروب والانکسار فی
الزجاج بخلق الله وعند المعتزلة
بخلق العبد [illegible]
ای موجد افعال العباد وفق
ما اراد لقوله تعالیٰ الله خالق
کل شیء ای ممکن بدلالة
العقل وفعل العبد شیء و
لقوله تعالیٰ افمن یخلق کمن لا
یخلق ای الذی یصدر منه حقیقة
الخلق لیس کمن لا یصدر منه
ذلك فی شیء وهذا فی مقام
التمدح بالخالقیة وکونها سببا

کہ وہ بالاستقلال خالق میں پائی جاتی ہے۔
بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ
کسب باسباب وآلات ہوتا ہے۔ اور خلق
بلاآلات۔ پھر بندہ کا وہ فعل جسمیں قدرت
خدا کے ساتھ بندہ کی قدرت وارادہ کا دخل
نہو۔ بندے کی صفت تو ہے مگر اوسکا
فعل نہیں کہلاتا (جیسے رعشہ والے کی حرکتیں)
اور جس فعل میں قدرت خدا کے ساتھ قدرت
وارادہ بندہ کا بھی دخل ہو وہ اُسکا فعل و
کسب کہلاتا ہے۔ (جیسے بندہ کے حرکات
اختیاریہ ہیں) پھر جو آثار اون افعال سے
پیدا [illegible] نے سے درد ہونا
یا توڑنے سے ٹوٹ جانا وہ بھی اہل سنت
کے نزدیک خدا تعالیٰ کے مخلوق ہیں اور
معتزلہ کے اعتقاد میں بندے کے مخلوق۔
اہل سنت کے اعتقاد میں اللہ تعالیٰ بندوں
کے سب ہی افعال کا خالق ہے۔ چنانچہ
ارشاد ہوا ہے کہ "وہ سب چیز کا خالق ہے"
یعنی ممکن چیزوں کا (جنمیں بندے کے افعال
بھی داخل ہے۔ اور فرمایا گیا "جو پیدا کرتا ہے
وہ ویسا ہے جو پیدا نہیں کرتا۔ یہ اپید اکرنیکا وکی

لاستحقاق العبادة ولقوله تعالیٰ والله
خلقکم وما تعملون ای وعملکم او معمولکم
وبه احتج ابوحنیفةؒ علی عمرو بن
عبید وفی حدیث رواه الحاکم وصححه
البیهقی من حدیث حذیفة مرفوعًا
ان الله صانع کل صانع وصنعته ولذا
وبّخهم سبحانه بقوله تعالی اتعبدون
ما تنحتون ای ما تعملون من الاصنام
وبقوله افمن یخلق کمن لا یخلق ولان
العبد لو کان خالقًا لافعاله لکان عالمًا
بتفاصیلها کما یشیر الیه سبحانه بقوله

مقام مدح میں ہوا ہے اور اس غرض سے
کہ وہی پیدا کرنا استحقاق عبادت کا سبب ہے
اور ارشاد ہوا ہے۔ "خدا تعالےٰ نے تمکو اور
تمہارے عملوں کو پیدا کیا" اس آیت کو
امام ابوحنیفہؒ نے عمروؒ* بن عبید کے مقابلہ میں
بعرض استدلال پیش کیا تھا۔ حذیفہ کی حدیث
میں آیا ہے جسکو بیہقی نے صحیح کہا ہے کہ
آنحضرتؐ نے فرمایا خدا تعالےٰ ہر صانع
(کاریگر) اور اُسکی صنعت کا خالق ہے"
یہی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے بُت پرستوں کو
یہہ کہکر ملامت کی ہے" کیا تُم ایسی چیزوں کو

* عمرو بن عبید فرقہ معتزلہ سے تھا جنکا اعتقاد ہے کہ بندہ اپنے فعل کا خالق آپ ہی ہے) اسی سے

حکی عن عمرو بن عبید انه قال
ما الزمنی احد مثل ما الزمنی
مجوسی کان معی فی السفینة
فقلت له لم لا تسلم فقال لان
الله تعالی لم یرد اسلامی فاذا
اراد اسلامی اسلمت فقلت
للمجوسی ان الله یرید اسلامک
ولکن الشیاطین لا یترکونک
فقال المجوسی فانا اکون مع الشریک
الاغلب فی الهامش ثم قال رجعت عن
مذهبی بعد الزام المجوسی (شرح عقائد نسفی صفحہ)

یہ عجیب و لطیف حکایت شرح عقائد نسفی میں
منقول ہے کہ اس نے کہا جیسا ایک مجوسی
نے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں سوار تھا
(میرے اعتقاد کے سبب) مجھے الزام دیا
ایسا کسی نے نہیں دیا میں نے اسکو کہا
کہ تو مسلمان کیوں نہیں ہو جاتا وہ بولا
اسلئے کہ خدا تعالےٰ میرا مسلمان ہونا نہیں
چاہتا میں نے کہا خدا تو چاہتا ہے مگر شیاطین
نہیں چاہتے کہ تو مسلمان ہو اور وہ تجھے
مسلمان ہونے نہیں دیتے۔ وہ بولا پھر تو
میں اسکے ساتھ (یعنی تابع) رہونگا جو
دونوں میں سے اپنے ارادہ کو پورا کرنے

الا یعلم من خلق وقول علی کرم
الله وجهه عرفت الله بفسخ العزائم ++
قال الامام الاعظم فی کتاب
الوصیة نقر بان العبد مع جمیع
اعماله واقراره ومعرفته مخلوق
فلما کان الفاعل مخلوقا
فافعاله اولی ان یکون مخلوقة
انتهی وبیانه علی وجه یظهر
برهانه هو ان علة افتقار
الاشیاء فی وجودها الی الخالق
هی امکانه وکل ما ید خل
فی الوجود جوهرا کان او عرضا
فهو ممکن فی عالم الشهود فاذا کان
العبد القائم بذاته لامکانه
یستفید الوجود فی شانه
من الخالق عز شانه فافعاله
القائمة به اولی ان یستفید
الوجود من خالقه وهذا
معنی قوله تعالی والله الغنی

پوجتے ہو جسکو خود تراشتے (بناتے)
ہو۔" افعال عباد کے مخلوق خدا ہونے
پر یہی دلیل ہے کہ اگر بندہ اُن افعال کا
خالق ہوتا تو ان کا تفصیلی علم رکھتا جیسے
ارشاد ہوا ہے کہ "کیا جو پیدا کرتا ہے
وہ اپنی مخلوق کا علم نہیں رکھتا؟"
حضرت علی مرتضے رضہ نے فرمایا ہے میںنے
اپنے رب کو اسی سے پہچانا ہے کہ میں
عزم کر کے اسکو فسخ کر ڈالتا ہوں (یعنی
اسلئے اسکا انجام بد پہلے سے نہیں جانتا میں
خود خالق یا رب ہوتا تو پہلے سے ہر فعل کا
انجام جان جاتا اور کسی عزم کو فسخ نکرتا
امام اعظم نے کتاب وصیت میں فرمایا
ہے ہم مقر ہیں کہ بندہ اپنے سب ہی افعال
اور اقرار معرفت سمیت مخلوق ہے پھر
جبکہ فاعل خود مخلوق خدا ہے تو اسکے
افعال کیونکر مخلوق خدا نہوں اسکا بیان
جس سے دلیل عیاں ہوں یہ ہے
کہ مخلوقات کا محتاج خالق ہونا اسی

[illegible] میں غالب آیا حاشیہ میں لکھا ہے کہ عمرو نے کہا اس الزام کے بعد میں نے
اپنے اس اعتقاد سے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور گناہ ارادہ خداوندی کے مطابق نہیں ہوتی" رجوع کر لیا

اى بذاته وصفاته عن
جميع مصنوعاته وانتم
الفقراء اى المحتاجون بذواتكم
وصفاتكم واعمالكم و
احوالكم الى الله اى الى ايجاده
فى الابتداء وامداده
فى الاثناء قبل الانتهاء ***
وحكى ان القاضى عبد الجبار
الهمدانى احد شيوخ المعتزلة
دخل على الصائب بن عباد
وعنده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائنى احد ائمة اهل
السنة فلما راى الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ فورًا
سبحان من لا يقع فى ملكه
الا ما يشاء فقال القاضى
ايشاء ربنا ان يعصى قال
الاستاذ ايعصى ربنا قهرا
فقال القاضى ارايت ان
منعنى الهدى وقضى على بالردى

وجہ سے ہے کہ وہ ممکن الوجود ہین (جنکا ہونا نا
ہونا مساوی ہی) اور یہہ ممکن الوجود ہونا
ہر ایک مخلوق مین ذوات موجودات ہو یا
انکی صفات) پایا جاتا ہے اور جبکہ ممکن
الوجود ہونے کے سبب مخلوقات کی ذات
فیضان وجود مین خالق کی محتاج ہے
تو اونکے افعال (جو صفات ہین) اونسے
بڑہکر فیضان وجود مین محتاج خالق ہونگے
یہی اس قول خداوندی کے معنے ہین جسمین
ارشاد ہوا ہے "اللہ غنی ہے یعنی اپنی
ذات و صفات مین اور تم سب فقیر ہو
[illegible]
حالات مین شروع پیدایش سے وقت فنا
تک خدا کے محتاج ہو"
قاضی عبد الجبار (جو معتزلہ کے مشائخ
مین سے تہا) صاحب بن عباد کے پاس
ایسے وقت مین آیا کہ اونکے پاس استاذ
ابو اسحق اسفرائنی جو کہ ائمہ اہلسنت
بیٹہے تہے اوستاد کو دیکہکر قاضی نے کہا
خدا کے لئے پاکی ہے جو بے حیائی سے
منزہ ہے یعنے گناہ کا خالق نہین ہے

احسن الی ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما هو لك فقد
اساء وان منعك ما هو له
فیختص برحمته من یشاء + + +
والمعاصی کلها ای صغیرها
وکبیرها بعلمه وقضائه
وتقدیره ومشیته اذ لو لم
یردها لما وقعت لا بمحبته
ای لقوله تعالی فان الله لا یحب
الکفرین والله لا یحب
الظلمین ولا برضائه ای لقوله
تعالی ولا یرضی لعبادہ الکفر
ولان الکفر یوجب المقت
الذی هو اشد الغضب وهو
ینافی رضی الرب المتعلق بالایمان
وحسن الادب ولا بامره ای
لقوله تعالی ان الله لا یامر بالفحشاء
وقوله تعالی ان الله یامر بالعدل
والاحسان وایتاء ذی القربی و
ینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی
وهذا القول هو المعروف عن

استاد نے اسکے جواب مین فرمایا خدا تعالے
پاک ہے جسکے ملک مین ایسی کوئی چیز نہین
ہونے پاتی جو اس نے نہ چاہی ہو قاضی
بولا کیا خدا چاہتا ہے کہ ہم گناہ کرین -
استاد نے جواب مین فرمایا کہ کیا اسکا
گناہ اسکے ارادہ کے برخلاف زبردستی
سے ہوتا ہے - قاضی بولا بتاؤ اگر خدا نے
ہدایت سے مجھے روکا اور میرا گمراہ ہونا
ٹھہرا دیا تو اچھا کیا یا برا - استاد نے جواب
مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر خدا نے
تجھے ایسی چیز سے روکا جو تیرا حق تھا تو
برا کیا اور اگر ایسی چیز سے روکا ہے
جسکا وہ مالک مختار تھا تو وہ جسے چاہے
اپنی رحمت سے مخصوص کر سکتا ہے
× × × × سب ہی گناہ چھوٹے ہون
خواہ بڑے خدا کے علم و قضا و تقدیر و
ارادہ سے واقع ہوتے ہین وہ نہ چاہتا
تو وقوع مین نہ آتے (ہان) گناہ اسکو
پیارے نہین ہین کیونکہ وہ کفر و ظلم کو دوست
نہین رکھتا - اور نہ اسکے رضا سے واقع
ہوتے ہین کیونکہ وہ کفر سے خوش نہین

السلف وقد خالفت المعتزلة
في هذين الاصلين فانكروا
ارادة الله للشر مستدلين
على زعمهم بقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله
تعالى والله لا يحب الفساد وهذا
منهم بناء على تلازم الارادة
والمحبة والرضى والامر عندهم
وقالوا انه سبحانه اراد من
الكافر الايمان لا الكفر
ومن العاصي الطاعة لا المعصية
زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
فعندهم يكون اكثر ما يقع من
افعال العباد على خلاف
ارادة الله سبحانه وقد دلت
الايات الواضحات على خلاف
قولهم كقوله تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره

ہے بلکہ کفر اسکے غضب و ناراضگی
کا موجب ہے اور رضامندی
کے مخالف اور نہ وہ خدا کے حکم سے
واقع ہوتے ہین کیونکہ خدا تعالے
بیحیائی کا حکم نہین دیتا - وہ عدل اور
نیکی کرنے اور قرابتیون سے سلوک
کرنیکا حکم دیتا ہے اور بیحیائی اور سرکشی
سے روکتا ہے - سلف صالحین سے یہہ
قول و اعتقاد مروی و معروف ہے
فرقہ معتزلہ نے ان اصول کا خلاف کیا
اور اس سے انکار کیا کہ برائی خدا
کے ارادہ سے ہوتی ہے اپنے خیال
پر وہ ان اقوال خداوندی سے استدلال
کرتے ہین کہ "خدا تعالے بندون کے
حق مین ظلم کا ارادہ نہین کرتا" اور
"وہ کفر سے خوش نہین ہے" اور "وہ
بیحیائی کا حکم نہین دیتا" اور "وہ فساد
کرنے والون کو دوست نہین رکھتا"
وہ خیال کرتے ہین کہ ارادہ کو محبت
و رضا اور حکم دینا لازمی امر ہے یعنی
جس چیز کا کوئی ارادہ کرتا ہے اسے

ضیقا حرجا وقوله تعالی ان
لو یشاء الله لهدی الناس
جمیعا وقوله تعالی ولو شئنا
لاتینا کل نفس هدیها وقوله
تعالی وما تشاؤن الا ان
یشاء الله رب العالمین وروی
البیهقی بسنده ان النبی
صلی الله علیه وسلم قال
لابی بکر رض لو اراد الله ان
لا یعصی ما خلق × × × ×
ثم اعلم ان تحقیق المرام ما
ذکره ابن الهمام فی هذا
المقام حیث قال فان قیل
لا شک انه تعالی خلق للعبد
قدرة علی الافعال ولذا یدرک
تفرقة بین الحرکة المقدورة
وهی الاختیاریة وبین الرعشة
الضروریة والقدرة لیس
خاصیتها الا التاثیر ای ایجاد
المقدور فان القدرة
صفة توثر علی وفق الارادة

دوست رکھتا ہے اور اس سے خوش
ہوتا ہے اور اسکے عملمین لانیکا حکم دیتا ہے
وہ کہتے ہین کہ خدا تعالے کافر کے
ایمان لانے اور فاسق کے گناہ نکرنیکا ارادہ
کرتا ہے کیونکہ گناہ واقع ہونیکا ارادہ
ایسا برا ہے جیسا گناہ کرنیکا انکے خیال
مین بندون کے اکثر افعال و گناہ ارادہ
خداوندی کے مخالف واقع ہوتے ہین
لیکن آیات واضحہ انکے خیال و مقال
کے خلاف پر شاہد ہین جیسے یہہ قول
خداوندی ہے کہ جسکو خدا ہدایت کرنا
چاہتا ہے اسکا سینہ اسلام کے لیے فراخ کردیتا
ہے اور جسے گمراہ کرنا چاہتا ہے اسکا
سینہ نہایت تنگ کردیتا ہے" اور یہہ
قول کہ "خدا تعالے چاہتا تو سبھی لوگون کو
راہ راست پہ لے آتا" اور یہہ قول کہ
تم نہین چاہتے جب تک خدا نے نہ چاہا
ہو" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ہے چنانچہ بیہقی نے نقل کیا کہ خدا
تعالے گناہ واقع نہونیکا ارادہ کرتا تو
مخلوق کو پیدا ہی نکرتا × × × × ×

ویستحیل اجتماع
موثرین مستقلین
علی اثر واحد فوجب
تخصیص عمومات
النصوص السابقة
بما سوی افعال العباد
الاختیاریة فیکونون
مستقلین بایجاد

اس باب مین تحقیق یہ ہے جو شیخ ابن ہمام نے فرمایا ہے
کہ اگر کوئی اعتراض کرے بیشک خداتعالے نے بندون کو
افعال کی قدرت عطا فرمائی ہے چنانچہ حرکت اختیاری و
حرکت غیر اختیاری رعشہ وغیرہ کے باہمی تفاوت سے صاف
معلوم ہوتا ہے اور قدرت کی یہی خاصیت ہے کہ اس چیز کا
جسپر قدرت [illegible] ہو وجود پیدا ہو۔ کیونکہ قدرت ایک ایسی صفت
ہے جس سے ارادہ قادر کے مطابق اثر ظاہر ہوتا ہے اور
جب کہ مقدور (وہ چیز جسپر قدرت ہو) کا وجود قدرت بندہ
کا اثر ہوا تو یہ مقدور کا خالق بندہ ٹھہرا نہ خدا۔ کیونکہ ایک اثر پر دو مستقل موثرون۔
(بندہ اور خداتعالے) کی تاثیر کا اجتماع محال ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ نصوص سابق
الذکر کو (جنمین بیان ہے کہ خدا ہر چیز کا خالق ہے) افعال اختیاری بندون کے
علاوہ چیزون سے [illegible] کو

افعالهم الاختیاریة
بقدرتهم الحادثة
بخلق الله تعالے
کما هو رای المعتزلة
والا کان جبرا
محضا فیبطل الامر
والنهی فالجواب ان الحرکة مثلاً کما انها
وصف للعباد ومخلوق الرب لها نسبة
الی قدرة العبد فسمیت تلک الحرکة باعتبا

قدرت خدا کا اثر ٹھہرایا جاوے تو بندون کا مجبور ہونا لازم
آتا ہے اور اس سے سلسلہ امر و نہی باطل ہوتا ہے
تو اس (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ مثلاً انسان کی
حرکت اختیاری جیسی بندہ کی صفت ہے ویسی
ہی خدا کی مخلوق ہے اسکو بندہ کے ساتھ ایک ایسا
تعلق ہے جسکی نظر سے وہ بندہ کا کسب (کمائی) کہلاتی
ہے۔ اور چونکہ اس حرکت کو بندہ کی قدرت
سے یہ تعلق ہے اور وہ اسکے اختیار مین
داخل ہے لہذا اس حرکت کو مخلوق [illegible]

تلك النسبة كسبا بمعنى انها
مكسوبة للعبد ولم يلزم الجبر
المحض اذا كانت متعلق قدرة
العبد داخلة في اختياره وهذا
التعلق هو المسمى عندنا بالكسب
انتهى واما ما سبق من استحالة
اجتماع موثرين على اثر واحد
فالجواب عنه ان دخول مقدور
تحت قدرتين احدهما قدرة
الاختراع والاخرى قدرة
الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع
موثرين مستقلين على اثر واحد
(ملخص شرح فقہ اکبر از صـ۳۱ تا صـ۳۳)

کہنے سے جبر لازم نہین آتا جبکہ اسکو
قدرت بندہ کا متعلق اور اسکی اختیار
مین داخل مانا جاتا ہے۔
اس کلام مین جو ایک اثر پر دو
موثرون کی تاثیر کے محال ہونے کا
ذکر ہوا ہے۔ اسکا جواب یہہ ہے
کہ ایک چیز پر دو موثرون کی تاثیر
اس صورت مین محال ہے کہ دونو
مستقل ہون اور مساوی تاثیر کرین
اور محل نزاع مین ایسا نہین ہے بندہ
کے اختیاری افعال مین ایسی دو قدرتون
کی تاثیر تسلیم کی گئی ہے جن مین ایک
قدرت (قدرت خدا) کی تاثیر
خلق و ایجاد ہے دوسری
قدرت (قدرت بندہ) کی تاثیر کسب یا قصد ہے۔ **فقہ اکبر** اور اسکی
شرح المنح الازہر کی عبارت تمام ہوئی اسمین جو کچھ کہا گیا ہے وہ اکثر کتب کلامیہ
شرح عقائد وغیرہ مین مرقوم ہے۔ شرح عقائد مین آخری اعتراض کے تقریر اور
اسکے جواب مین کہا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ بندہ کے فعل مختار ہونے کے

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا
بالاختيار الا كونه موجد الافعاله
بالقصد والارادة وقد

یہی معنی ہین کہ وہ اپنے قصد و ارادہ
سے موجد افعال ہو اور پہلے بیان
ہو چکا ہے کہ افعال عباد کا خالق مستقل

سبق ان الله تعالى مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لايدخل تحت
قدرتين مستقلين قلنا الكلام
فى قوة هذا الكلام ومتانته
الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا
فى بعض الافعال كحركة البطش
دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق
الى القول بان الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك خلق والمقدور
الواحد داخل تحت قدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور الله تعالى بجهة الايجاد
ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضرورى

خدا تعالے ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ
ایک چیز (یعنے افعالِ عباد) سے دو
مستقل قدرتون (خدا کی قدرت اور بندہ
کی قدرت) کے ماتحت داخل نہین ہوسکتی
تو اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ بات تو بدلیل
ثابت ہے کہ خدا تعالے ہی ہر چیز کا خالق
ہے اور یہہ بھی بداہتہً ثابت ہے کہ بندہ کی
قدرت و ارادہ کا بھی بعض افعال مین جیسے
پکڑنے کی حرکت ہے دخل ہے گو بعض افعال مین جیسے
رعشہ کی حرکت ہے اُسکا دخل نہین ہے
لہذا ہمکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ خدا تعالے خالق
ہے اور بندہ کاسب ہے اسکی تفصیل یہ
ہے کہ بندہ کا اپنی (خداداد) قدرت و ارادہ کو
کسی فعل کیطرف متوجہ کرنا اسکا کسب ہے
اور اسکے بعد جو خدا تعالے اُس فعل کو وجود عطا
فرماتا ہے وہ خداوندی خلق ہے اس صورت
مین ایک چیز (بندہ کا فعل) دو قدرتون کے
ماتحت داخل تو ہوئی مگر دو مختلف صورتون
سے وہ قدرت خدا کا تو اس وجہ سے اثر ہے کہ وہ
خدا کی ایجاد ہے اور قدرت بندہ کا اس وجہ
سے اثر ہے کہ وہ اسکا کسب ہے اسقدر بحکم ضرورت

وان لم نفقد على ازيد من ذلك فى تلخيص العبادة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بالة والخلق لا بالة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم ما نسب الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف

کہا اور مانا جاتا ہے۔ گو اس سے زیادہ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ ہمارے علما خلق اور کسب میں اور بیانات سے بھی فرق کرتے ہیں۔ مثلاً کسب وہ ہے جو کسی آلہ (ہاتھ وغیرہ) سے ہو۔ خلق وہ ہے جو بلا آلات ہو یا کسب وہ ہے جو محل قدرت میں (یعنے قادر کاسب کی ذات میں) واقع ہو۔ خلق وہ ہے جو غیر محل (یعنے مقدورات و مخلوقات) میں واقع ہو۔ کوئی اگر یہ شبہ کرے کہ جس شرکت کو تمنے معتزلہ کیطرف منسوب کیا تھا خود اسکا اثبات کیا (جیسا کہ یہ [illegible] بتایا) تو اسکا جواب یہ ہے کہ شرکت یہ ہے کہ دو شخص ایک چیز میں شریک ہوں اور ہر ایک اپنے ملک سے تنہا خصوصیت ہی رکھے جیسے ایک بستی یا محلہ کے بالاشتراک مالک جو بعض حصہ زمین میں شریک ہوتے ہیں اور بعض کے تنہا مالک یا جیسے معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے فعلوں کا خالق ہے اور خدا تعالے باقی اعراض (اوصاف اجسام) کا۔ اور اگر کسی چیز کو دو مختلف شخصوں کی طرف مختلف وجوہات سے منسوب کریں تو یہ شرکت نہیں کہلاتی جیسے زمین کو خدا کی طرف اسکے مخلوق خدا ہونے کی

ماذا اضيف امر الى شيئين بجهتين
مختلفتين كالارض تكون ملكا لله
تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة
ثبوت التصرف كفعل العبد ينسب الى الله
تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب ـ
(شرح عقائد نسفی ص ۶۳-۶۴)

نظر سے منسوب کیا جاتا ہے اور بندہ
کی طرف اس نظر سے کہ وہ اسکے تصرف
مین ہے (ایسا ہی) بندہ کا فعل
خدا کی طرف مخلوق خدا ہونے کی
نظر سے منسوب ہے ۔ بندہ کی طرف
اسکے کسب کی نظر سے منسوب ہے ÷

کتاب مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت تالیف بحر العلوم مین مذہب
جبریہ ۔ معتزلہ واشاعرہ مسئلہ جبر واختیار کے متعلق بیان کرکے کہا ہے کہ ماتریدیہ احنفیہ

عند الجهمية الذين هم الجبرية
حقا لا قدرة فى العبد اصلا بل هو
كالجماد وهذا اسفسطة وعند
المعتزلة له قدرة [illegible] فى الفعل
هم مجوس هذه الامة وما فهموا
ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود
وعند اهل الحق له قدرة كاسبة
لكن عند الاشاعرة ليس معنى ذلك
الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل
بلا مدخلية اصلا قالوا ذلك كاف
فى التكليف والحق انه كفو للجبر
وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة
الى القصد المصمم الى الفعل فلها

کے نزدیک بندہ کا کسب یہ ہے کہ وہ
خداداد قدرت کو فعل کے قصد وارادہ کرنے
مین صرف کرے اسکی قدرت سے یہ قصد
پیدا ہوتا ہے [illegible]
اس فعل کو پیدا کرتا ہے ۔ اسپر اگر کوئی یہہ
اعتراض کرے کہ اس تجویز سے یہ لازم
آتا ہے کہ بندہ کی قدرت ہی ایجاد و
خلق کی تاثیر رکہتی ہے تب ہی اوس
نے قصد کو پیدا کیا حالانکہ تم اس سے
انکار کر چکے اور کہہ چکے ہو کہ ایجاد قدرتِ
بندہ کا کام نہین ہے تو اسکا جواب یہہ ہے
کہ قصد ونیت جسکو قدرت بندہ نے
پیدا کیا ہے کوئی امر بذات خود

تاثیر فی الخلق المذکور و یخلق اللہ
سبحانہ الفعل المقصود عند ذلک
فان قیل فعلی ھذا یلزم ایجاد
قدرۃ الممکن وقد کنتم ابیتم
فقیل ذلک القصد من الاحوال
غیر موجود ولا معدوم وھی من
الامور الاعتباریۃ التی وجودھا
بمناشیھا فلیس افاضتھا خلقا
فانہ افاضۃ الوجود بالذات
کما للجواھر والاعراض بل ھو
احداث ولیس الاحداث کالخلق
بل ھو ھون منہ

موجود نہیں ہے کہ اسکا پیدا کرنا ایجاد کہلاوے اور نہ محض معدوم ہے کہ اسکو پیدا کرنیسے قدرت بندہ کی محض بے اثر ٹھہرے بلکہ وہ انسان کے حالات و صفات سے ایک حالت ہے جسکا وجود انسان کے وجود سے خیال* مین آتا اور وہ ایک خیالی وجود ہے لہذا قدرت انسان سے اسکا پیدا ہونا خلق و ایجاد نہین کہلاتا۔ کیونکہ خلق و ایجاد یہہ ہے کہ کسی چیز کو مستقل وجود (جیسا اجسام اور اسکی موجودہ صفات مین پایا جاتا ہے) عطا کیا جائے۔ بلکہ یہہ احداث (نکالنا و ظاہر کرنا) کہلاتا ہے جو خلق و ایجاد سے آسان تر یا ہلکا امر ہے۔

فانہ لاجل ان یتم صلوح المادۃ
لقبول الفعل فھو من جملۃ متممات
استعداد الممکن الذی ھو نحو
من الامکان علی ما حقق فلا باس
ان یحدث قدرۃ العبد ھذا القصد

یہہ احداث اسلئے ہوتا ہے کہ اس سے اصل فعل محلِ تاثیر فاعل تاثیرِ فاعل کو کرنے کے لائق ہوجائے۔ اور اس کی قابلیت پوری ہو۔ لہذا قدرت بندہ سے اسکا سرزد ہونا کچھہ مضائقہ نہین رکھتا

* اسکی توضیح عبارت متن کے ذیل مین بضمن حاشیہ آئے گی (بقیہ) انشاء اللہ تعالے

المصمم ولیس النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالی فقط وهی افاضة الوجود فانه یصیر المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباریات الا تری ان العقلاء اتفقوا علی ان الامکان غیر معلل وقیل بل هو موجود فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنی ما یتحقق به فائدة خلق الله القدرة اذ فائدتها ان یوثر فی شیء وادناه ان یوثر فی هذا القصد وفعل الله تعالی الحکیم لا یخلو عن فایدة [illegible]

نصوص قرآنیہ سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ خلق (جس سے مخلوق ایک مستقل موجود ہو جاتا ہے) خدا کی طرف سے ہے نہ یہ کہ احداث بھی خدا کے سوا کسی مخلوق سے نہیں ہوتا۔

بعض علما کہتے ہیں کہ وہ قصد مصمم موجود ہے انکے نزدیک وہ آیات قرآنیہ جن میں خدا تعالی کو ہر چیز کا خالق قرار دیا گیا ہے بشہادت عقل قصد و نیت کے سوا مخلوقات سے مخصوص ہیں اور قصد ان آیات کے مضمون سے خارج و مستثنی ہے۔

ان کے نزدیک [illegible] کے تسلیم سے بندہ میں قدرت پیدا کرنیکا فائدہ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ فائدہ قدرت یہی ہے کہ اسکا اثر ظاہر ہو اور اثر کم سے کم یہہ ہونا چاہیے کہ بندہ کی قدرت قصد کو موجود کرے۔ خدا حکیم کا فعل اس فائدہ سے خالی نہ ہونا چاہیے۔

فیها فلا بد ان یکون للقدرة نوع من التاثیر ولانه ادنی ما یتجه به حسن التکلیف فان التکلیف لغیر القادر مما یحیله العقل وهذا ادنی طریق کونه قادرا هذا الرأی کانه واسطة بین الجبر والتفویض والحق هو

اسی تجویز و تسلیم سے ان کے نزدیک انسان کا مکلف و مامور باحکام ہونا عقلاً اچھا ہو سکتا ہے۔ انسان کو ایجاد قصد پر بھی قادر نہ مانا جائے تو اسکا مکلف ہونا عقلاً محال نظر آتا ہے۔ یہ رائے گویا مذہب جبر و اختیار کے مابین ایک

التوسط بينهما كما روى عن الامام
الهمام جعفر الصادق رضى الله عنه
وعن ابائه الكرام قال المصنف وفيه
ما فيه ووجهه بان فائدة خلق
القدرة وانجاه حسن التكليف
يقتضيان ان يخص جميع افعال
العباد وقد ابيستم عنه فتخصص
القصد المصمم تخصيص من غير
مخصص وهذا غير واف فان
مقصودهم قدس اسرارهم ان
فائدة خلق القدرة وانجاه التكليف
يقتضيان ان يكون [illegible]

متوسط رائے ہے اور یہی حق ہے چنانچہ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مصنف نے متن مین کہا ہے اس تجویز و تسلیم مین کچھہ اعتراض ہے اور اسکی وجہ حاشیہ مین یہہ بیان کی ہے کہ بندہ مین قدرت پیدا کرنے کا فائدہ اور اسکے مکلف و مامور باحکام ہونے کا عمدہ ہونا اس امر کا مقتضی کہ نہ صرف قصد کو بلکہ سبھی افعال کو بندہ کا مخلوق و ایجاد قرار دیا جائے اور ان آیات سے جنمین خدا تعالے کو خالق الاشیاء کہا گیا جملہ افعال عباد کو مستثنے ٹھہرایا جاے۔

مگر مصنف کا یہہ کہنا صحیح نہین ہے جن علمانے صرف قصد کو بندہ کے قدرت کا اثر اور اسکا مخلوق قرار دیا ہے اُن کا مقصود یہہ ہے کہ بندہ مین قدرت کے پیدا ہونے اور اسکے مکلف باحکام ہونیکے عقلاً عمدہ ہونیکا یہہ مقتضی ہے کہ بندہ کے قدرت کا کچھہ نہ کچھہ اثر ایجاد افعال اختیاریہ مین ہو۔ صرف افعال کے وسیلہ (قصد) مین ہو خواہ

التاثير فى الافعال الاختيارية اما
فى وسيلتها فقط او فيهما والتاثير
فى الوسيلة ادناهما فخصصنا بها
واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية
فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام

افعال اور وسیلہ دونو مین ولیکن صرف قصد مین اسکا اثر ایجاد تسلیم کرنا ایک ادنی بات ہے لہذا ہمنے اثر قدرت انسان کو صرف قصد سے مخصوص کیا اور ان آیات سے جنمین خدا کو

بالکلیۃ وھو غیر جائز کما
فی قولہ تعالی وما تشاؤن الا ان
یشاء اللہ رب العلمین واللہ خلقکم
وما تعلمون (مسلم الثبوت وشرح
مسلم لبحر العلوم)-

خالق الاشیاء قرار دیا گیا ہے اس قصد
کو مستثنیٰ ٹھیرایا اور اگر جملہ افعال کو مخصوص
و مستثنیٰ کرین تو ان آیات کا مضمون جنمین
ارشاد ہے کہ خدا تعالےٰ تمہارا اور تمہارے
عملون کا خالق ہے بالکل
باطل و بیکار ہو جاتا ہے ؎

توضیح تلویح مین بندہ کے قصد و ارادہ کا خدا تعالےٰ کی تاثیر خلق اور بندہ کی
تاثیر کسب (دونو) سے پیدا ہونا۔ اور انسان کا نہ محض مجبور اور نہ کلی مختار ہونا ایسی
عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہمارے اردو فارسی و انگریزی خوان ناظرین
رسالہ مشکل سے سمجھینگے۔ و معہذا ہم کوشش کرتے ہین کہ ان دلائل کا مطلب
اردو مین اور آسان پیرایہ مین ادا کرین۔ تا ناظرین ہماری تقریر کے جس حصہ کو نہ سمجھین
اسمین علما وقت [illegible]

توضیح مین کہا ہے یہہ قصد و ارادہ خدا کا مخلوق اس معنی کر ہے کہ خدا تعالےٰ
نے بندہ مین ایسی قدرت پیدا کر دی ہے جسکو کسی کام کی کرنے اور نکرنے (دونو)

ثم القصد مخلوق اللہ تعالی بمعنی
انہ تعالی خلق قدرۃ یصرفھا العبد
الی کل منھما علی سبیل البدل
ثم صرفھا الی واحد معین فعل
العبد وھو القصد والاختیار فالقصد
مخلوق اللہ تعالی بمعنی استنادہ
لا علی سبیل الوجوب الی موجدات

مین وہ لگا سکتا ہے پھر جب وہ اس
قدرت کو ایک جانب (کرنے یا نکرنی)
کی طرف مصروف و متوجہ کرتا ہے تو
یہہ اسکا فعل اور قصد و اختیار کہلاتا ہے
لہذا اس قصد کے مخلوق خدا ہونے
کے یہی معنی ہین کہ وہ خدا کے مخلوق
قدرت سے نہ بطور جبر و لزوم پیدا ہوتا ہے

هي مخلوقة الله لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا انما في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد (توضیح ص۱۸۶)

نہ یہ معنی کہ خدا تعالے خصوصیت و التفات کے ساتھ کسی خاص امر کے کرنے کا ارادہ جبراً بندہ کے دل مین پیدا کر دیتا ہے۔ ایسا ہو تو پھر بندہ قادر نہین رہتا اور یہہ امر بندہ مین قدرت پیدا کرنے کے مخالف ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ بندہ کا قصد و ارادہ خدا کی خلق اور بندہ کی قدرت و اختیار دونو کا اثر ہے۔

تلویح مین ہے کہ اس قول مین صاحب توضیح نے ایک سوال کا جواب ادا کیا ہے حاصل سوال کا یہہ ہے کہ بندہ کا کسی کام کے لئے ارادہ قصد کرنا ایک اضطراری امر ہے نہ اختیاری کیونکہ وہ محض خدا کے پیدا کرنے سے اختیار بندہ کے بغیر پیدا ہوتا ہے نہین تو ہر ایک اختیار کے لئے ایک اور اختیار چاہئے اور یہہ سلسلہ کبھی ختم نہو۔

حاصل جواب یہہ ہے کہ اس قصد کے مخلوق خدا ہونے کے یہہ معنی ہین کہ وہ خدا کے قدرتی اسباب (مثلاً انسانی قدرت) سے پیدا ہوتا ہے ولیکن چونکہ وہ قصد کوئی امر بذات خود موجود نہین ہے اور نہ محض معدوم بلکہ وہ وجود انسان سے خیال مین آنیوالے حالات و صفات

قوله ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير الاختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللا معدومة متخلفا عنه وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى

قصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل و الترك (تلويح صفحہ ۱۸۶)

سے ہے اسلئے صرف اسباب کے موجود ہونے سے اسکا موجود ہوجانا لازمی امر نہین تاکہ انسان سے اسکا صدور ایک اضطراری امر ہو۔ اور اس قصد کے مخلوق خدا ہونے کے یہہ معنے نہین ہین کہ خدا تعالے کسی کام کو کرنے کا ارادہ خصوصیت و التفات کے ساتھہ بندہ کے دل مین پیدا کردیتا ہے۔ یہ ہو تو بندہ قادر نہین رہتا۔

اور کتاب تلویح مین ہے اہلسنت کے محققین مذہب جبریہ و قدریہ دونو کی نفی اور ان کے بیچا بیچ مذہب حق کا اثبات کرتے ہین وہ مذہب یہہ ہے کہ بندہ کا فعل

والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير

خدا کی خلق اور بندہ کے اختیار دونو کی تاثیر سے پیدا ہوتا ہے۔ نہ صرف اول (خلق خداوندی) سے جس سے جبر ثابت ہوتا ہے اور نہ صرف دوم (بندہ کے اختیار) سے جس سے قدریہ کا خیال ثابت ہوتا ہے۔ مصنف توضیح نے مذہب حق کی تائید مین دو دلیلین بیان کی ہین پہلی دلیل کا خلاصہ یہہ ہے کہ یہہ امر وجدانی شہادت سے ثابت ہی کہ بندہ کو قصد و اختیار کا اسکے بعض افعال مین دخل ہے اور یہہ بھی ثابت ہے کہ صرف اسکا قصد و اختیار وجود فعل کا

بتحقق الاسباب التی من عندہ فعلم انہ حاصل بخلق اللّٰہ تعالیٰ ایاہ عقیب ارادۃ العبد وقصدہ الجازم بطریق جری العادۃ بان اللّٰہ یخلقہ عقیب قصد العبد ولا یخلقہ بدونہ (تلویح صفحہ ۱۸۵)

ثبت نہیں ہوتا ہے کہ بعض اوقات بندہ ایک کام کا قصد کرتا ہے اور اسکے اختیاری اسباب بھی موجود ہوتے ہیں پھر فعل کا وقوع نہیں ہوتا اور بعض اوقات اسباب موجود نہیں ہوتے اور فعل وقوع میں آجاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ فعل بندہ کے ارادہ و قصد مصمم کے بعد خدا کی خلق سے پیدا ہوتا ہے بندہ بذاتِ خود اسکو پیدا نہیں کرتا۔

قولہ برہان آخر ہذا ہو الدلیل الثانی وحاصلہ نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما ای فعلا بالاختیار وصنعہ ... لا معدوم ولا فی امر موجود لان صنعہ فیہ اما ان یکون بلا واسطہ او بواسطہ وجود شئی او بواسطہ

دوسری دلیل کا حاصل (بحذف زیادت) یہ ہے کہ یہ بھی ہم دلی شہادت سے جانتے ہیں کہ بندہ کے فعل میں ... کو ضرور دخل ہے مگر یہ دخل ایسے امر میں ہونا چاہئے جو نہ بذاتِ خود (خارج از خیال انسان) موجود ہو نہ محض معدوم (جسکا وجود نہ

٭ بذاتِ خود موجود ہونا دو قسم ہے ایک وہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے۔ دوسرا وہ جو جسام کے موجودہ صفات اعراض میں پایا جاتا ہے جیسے رنگت حرارت۔ برودت وغیرہ کیفیات۔ بعض اوصاف اجسام میں ان دونوں قسم کا موجود ہونا پایا نہیں جاتا وہ اوصاف خیالی اعتباری اور انتزاعی کہلاتے ہیں۔ جیسے دو چیزوں کے جو تلے اوپر ہوں نیچے والی چیز میں نیچے ہونا اور اوپر والی میں اوپر ہونا۔ یہ اوصاف بذاتِ خود خارج از خیال موجود نہیں ہوتے۔ کوئی اسکو خیال میں لائے تو اس کے خیال میں موجود ہوتے ہیں اسی قسم سے وہ امر ہے جسمیں صنعت انسان کا صدور فعل میں دخل ہے

عدم شئی والاهتمام باسوها باطلة اما
الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب
عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد
فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى
فلان وجود ذلك الامر الذى يكون
الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من
صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما
الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما
سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان
عدما لاحقا توقف على زوال الجزء

خارج از خیال انسان ہو نہ انسان کے
خیال میں) بلکہ وہ ایسا امر ہے جسکا وجود
دوسرے کے وجود سے خیال میں آئے
اسکو کوئی خیال میں نہ لائے تو وہ اپنی
آپ جلوہ نہ دکہائے۔

امر موجود میں اسکا دخل اسلیئے
ناممکن ہے کہ امر موجود کا وجود اپنے
اسباب وجود کے (جو خدا کی طرف
سے مقرر ہیں) موجود اور پورا ہونے
سے ایک ضروری اور لازمی امر ہے
پہر بندہ کی تاثیر اختیاری کا اس کے
وجود میں دخل کیونکر ممکن ہے بندہ اپنے وجود کے فیضان میں خدا تعالے کا محتاج ہے
تو وہ کسی اور موجود کو فیضان وجود کیونکر کر سکتا ہے۔)

اور امر معدوم میں اسکا دخل اسلیئے ناممکن ہے کہ اگر وہ امر معدوم اپنے اصلی
عدم پر ہے اور قدیم سے معدوم تو اس میں بندہ کا دخل کچہہ معنی نہیں رکہتا۔ اور اگر وہ موجود
ہونے کے بعد معدوم ہوا ہے تو بندہ کا اسمیں دخل تب ہی ممکن و متصور ہے جب کہ اس

من علته التامة للوجود وذلك الجزء ان
كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى
الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان

امر کے اسباب وجود کو (جو خدا کی طرف
سے قائم و موجود ہیں) بندہ بالکل نیست و نابود
کر دے اور یہہ ناچیز بندہ سے ہو نہیں سکتا۔

نوٹ متعلق صفحہ (۶۳)
یہ وہ بیان ہے جس کا وعدہ صفحہ (۵۶) و (وغیرہ) میں دیا گیا ہے۔

لزوال العدم مدخل فی زوال عاد
المحدوث لان زوال العدم وجودہ فیکون
بواسطة وجود شئ وهو واجب او بواسطة
الموجودات المستندة الی الواجب
فیخرج من صنع العبد فتعین ان صنع
العبد لا یکون الا فی امر + + + + +
لا موجود ولا معدوم وذلک الامر
لا یجب بواسطة الموجودات المستندة
الی الواجب والا یخرج من صنع العبد
فلم یبق لصنع العبد اثر فی امر ما ویلزم
منہ بطلان ما ثبت بالوجدان انہ [illegible]

اس سے ثابت ہوا کہ بندہ کی
صنعت کا دخل ایسے امر مین ہونا چاہیئے
جو نہ بذات خود موجود ہو نہ محض معدوم۔
بلکہ اسکا وجود بندہ کے تابع ہو اور وہ
بندہ کے ان حالات وصفات سے
ہو جن کا وجود بندہ کے وجود سے سمجھا
جاتا اور خیال مین آتا ہے۔ یہ تابع و
طفیلی امر ایسا ہی ہونا چاہیئے جس کا
طفیلی وجود صرف قدرتی اسباب سے
بلا مداخلت صنعت بندہ کے ہو۔
کیونکہ اس [illegible] دلی شہادت کا ابطال
ہوتا ہے جس سے ثابت ہے کہ بندہ کا بھی اس امر مین کچھہ دخل ہے اور نہ ایسا ہونا
چاہیئے کہ بندہ اسکا موجد و خالق ہو۔ یہہ اسلئے کہ اس امر کا وجود بہت سی چیزون پر
موقوف ہے جنمین بندہ کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل و اثر نہین ہے ازانجملہ بندہ کا
اپنا وجود ہے اور اس کے ہاتھہ پاؤن وغیرہ قدرتی اسباب جنمین بندہ کی صنعت
و اختیار کا کوئی دخل نہین اسی امر کا نام قصد ہے اور اسی کیطرف بندہ کا خداداد قدرت کو متوجہ و
مصروف کرنا کسب کہلاتا ہے۔ بندہ کے اس کسب یا قصد اور خدا تعالی کی خلق (دونو) سے

ثم ذلک الامر لا یجوز ان یکون هو لایقاع
والایجاد الذی یجب عندہ الفعل البتة
حتی یکون العبد موجدا لذلک الشئ
الموجود وخالقا لان ذلک الشئ یتوقف

بندہ کا فعل موجود ہوتا ہے اور یہ دونو
(بندہ کا کسب یا قصد۔ اور خدا کا خلق)
قدرت کے اثر ہین۔ انمین فرق یہہ ہے کہ
خلق مین تو اپنی آپ مقدور کو وجود عطا کرتا ہے

علی الموجود لا اثر للعبد فی وجودها کوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلک فتعین ان ذلک الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لایجب عنده وجود الاثر وهو المسمی بالکسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالی وکل منهما مقدور بقدرة الا انه فی الخلق یصح انفراد القادر بایقاع المقدور وفی الکسب لایصح وایضا فی الخلق یقع الفعل المقدور لا فی محل القدرة وفی الکسب یقع المقدور فی محل القدرة مثلا وقعت حرکة زید بخلق الله فی غیر من قامت به القدرة وهو زید ووقعت فی کسب زید فی محل الذی قامت به قدرة زید وهو نفس زید والحاصل ان اثر الخالق ایجاد الفعل فی امر خارج من ذاته واثر الکاسب صنعه فی محل قائم به هذا × × × × واعلم ان

اور کسب میں ایسا نہیں ہوتا کہ ان وجود کا فیضان ذات کاسب کے غیر (یعنی خدا تعالیٰ) سے ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خلق میں اثر قدرت (امر مقدور) محل قدرت (ذات قادر) سے خارج واقع ہوتا ہے اور کسب میں اثر قدرت محل قدرت (ذات کاسب) میں واقع ہوتا ہے۔

بعض محققین نے اس مسئلہ میں یوں گفتگو کی ہے " اس میں شک نہیں کہ بعض افعال حیوانات سے ایسی وقوع میں آتے ہیں جنکا ان کو شعور نہیں ہوتا چہ جائے قصد (جیسے بڑھنا۔ غذا ہضم کرنا وعلی ہذا القیاس) اور بعض افعال ایسے ہوتے ہیں جن کا شعور تو ہوتا ہے مگر ان کے صدور کا قصد نہیں ہوتا (جیسے بیمار ہونا۔ خواب سے بیدار ہونا وعلی ہذا القیاس) اور بعض افعال ایسے ہوتے ہیں جنمیں شعور کے ساتھ قصد صدور بھی ہوتا ہے۔ اور اسمیں بھی شک نہیں کہ ایک فعل کا قصد صدور اور چیز ہے اور اسکے صدور کا صحیح و ممکن ہونا اور ہے کیونکہ بہت دفعہ ہم ایک فعل کا قصد نہیں کرتے اور وہ ہم سے صادر ہو جاتا ہے اور بعض اوقات ہم ایک فعل کا

ملخص کلام بعض المحققین فی ھذہ المسئلۃ انہ لاشک ان بعض افعال الحیوان لاشعور لہ بھا کالنمو وھضم الغذاء و بعضھا مشعور بہ لکن لیس بارادتہ کمرضہ وصحتہ ونومہ ویقظتہ و بعضھا مما لہ قصد الی صدورہ و صحۃ الصدور وغیر القصد اذ ربما یصح صدور فعل لا یقصدہ وربما یقصد ما لا یصح صدورہ عنہ وصحۃ الصدور واللاصدور ھی المسمی بالقدرۃ وھی لا یکفی فی صدورہ لابد ان یرجح احد الجانبین علی الآخر والترجیح انما ھو بالقصد الذی ھو المسمی بالارادۃ بالداعی وعند القدرۃ والداعی یجب الصدور وعند فقدان احدھما یمتنع × × × ثم حصول قدرتہ وارادتہ لابد ان ینتھی الی اسباب لا یکون بقدرتہ وارادتہ دفعا للتسلسل ولاشک ان عند الاسباب یجب الفعل وعند فواتھا یمتنع فالذی ینظر الی الاسباب الاول ویعلم انھا لیست بقدرۃ العبد ولا بارادتہ یحکم بالجبر وھو غیر صحیح مطلقا لان السبب القریب للفعل ھو قدرۃ العبد

قصد کرتے ہین پروہ ہم سے صادر نہین ہوسکتا اس صحت صدور و عدم صدور کا نام قدرت ہے مگر وہ صدور افعال اختیاری کے لئے کافی نہین ہوتی جب تک کہ قصد بہی اس کے شامل نہو جو فعل کے کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دیتا ہے۔

اس قدرت اور قصد دونو سے فعل اختیاری موجود ہوتا ہے انمین سے ایک ہی مفقود ہو تو فعل وجود مین نہین آتا مگر اس قدرت و قصد کے ساتھ وجود فعل کے لئے ایسے قدرتی اسباب کا ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔ جو بندہ کے قدرت وارادہ سے بالاتر ہوتے ہین۔ ان اسباب کے ساتھ بندہ کے قدرت وارادہ موجود ہو تو فعل وقوع مین آجاتا ہے ورنہ اسکا وقوع مین آنا محال ہوتا ہے۔ پس جو شخص ان قدرتی اسباب کو پیش نظر رکھتا ہے اور وہ خیال کرتا ہے کہ وہ اسباب بندہ کے ارادہ و قدرت سے

وارادتہ والذی نظر الی الاسباب القریبۃ یحکم بالاختیار وہو ایضا لیس بصحیح مطلقا لان الفعل لم یحصل باسباب کلہا مقدورۃ للعبد ومرادہ فالحق ان لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین امرین (تلویح صفحہ ۱۹۶ و ۱۹۷)

خارج مین وہ بندہ پر صدور افعال مین مجبور ہونیکا فتوی لگاتا ہے مگر اسکا یہہ فتوی مطلقاً صحیح نہین کیونکہ ان افعال کے صدور کے لئے بندہ کی قدرت وارادہ بہی ایک سبب ہے اور وہ دوسرے قدرتی اسباب کی بنسبت اس فعل سے قرب رکھتا ہے۔ اور جو شخص اس سبب قریب کو پیش نظر رکھتا ہے وہ بندے کو بالکل فعل مختار قرار دیتا ہے اور یہہ بہی مطلقاً صحیح نہین ہے کیونکہ جن اسباب سے بندون کے افعال کا صدور ہوتا ہے وہ سب کے سب بندہ کی قدرت وارادہ واختیار مین نہین ہوتے لہذا حق یہی بات ہے کہ بندہ نہ محض مجبور ہے نہ کلی مختار بلکہ اسکے بیچا بیچ ہے کچہہ مجبور ہے کچہہ مختار۔ قدرتی اسباب کی نظر سے مجبور ہے۔ اپنے خداداد اختیار وقدرت کی نظر سے فعل مختار ہے۔

یہ جواب اعتراض صفحہ [illegible]

امام ابو الشکور سالمی (جو پانچوین صدی ہجری کے اعیان اکابر اہلسنت سے ہین) کی کتاب تمہید مین ہے

قال اہل السنۃ والجماعۃ ان القدر خیرہ وشرہ حلوہ ومرہ کلہ من اللہ تعالی عزوجل و قالت المعتزلۃ والقدریۃ ان الخیر من اللہ تعالی والشر من العباد واجمعنا جمیعا علی ان الکل بعلم اللہ تعالے وقال بعضہم ان اللہ تعالی خلق ابلیس ثم ابلیس خلق

اہلسنت وجماعت اس کے قائل ہین کہ تقدیر اچہی ہو خواہ بری میٹہی ہو یا کڑوی سبہی خدا کیطرف سے ہے معتزلہ وقدریہ قائل ہین کہ بہلائی خدا کی طرف سے ہے برائی بندون کیطرف سے اور ہم سب (اہل اسلام) کا اسپر اتفاق ہے کہ سبہی کچہہ خدا کے علم سے ہوتا ہے

الشر وقال بعضهم ان الله تعالى
خلق العباد والعبد يخلق الشر و
قال بعضهم ان الله تعالى ما خلق
ابليس لانا لو قلنا ان الله تعالے
خلق ابليس يودى الى ثبات الشر
من الله تعالى لان ابليس عليه اللعنة
خلق الكفر والشر والله تعالے
خلق ابليس فصار كانه خلق الشر
واراديه وهذا لا يجوز وهذا القوم
من القدرية يسمى شيطانية وهذا هو
المذهب عند المجوس بعينه وهذا
كفر لما قال النبي صلى الله
عليه وسلم القدرية مجوس امتى
ولان ابليس عليه اللعنة لو لم يكن
مخلوقا فانه يكون قديما فيكون في هذا
اثبات الشركة مع الله تعالى وهذا كفر
ثم معنى القدر هو الاحداث والايجاد
ومعلوم انه ليس محدث ولا موجد
سوى الله تعالى فالحجة لاهل السنة
والجماعة قوله تعالى وما تشاؤن الا
ان يشاء الله والله تعالى لم يفصل

بعض لوگون کا قول ہے کہ خدا نے
ابلیس (شیطان) کو پیدا کیا پھر ابلیس نے
برائی کو پیدا کیا - بعض کا یہ قول ہے
کہ خدا بندہ کا خالق ہے اور بندہ
برائی کا خالق - ایک فرقہ قائل ہے
کہ شیطان کو خدا نے نہین بنایا خدا
اُسکا خالق ہو تو وہ گناہ کا خالق بنتا ہے
کیونکہ شیطان کفر و برائی پیدا کرتا ہے
پھر خدا اسکا خالق ہو گو یا وہ برائی کا خالق
ٹھہرا اور یہہ محال ہے - اس فرقہ کو شیطانیہ
فرقہ کہتے ہین - یہی بعینہ مجوس کا مذہب ہے
اور یہ کفر ہے [illegible] آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قدریہ اس امت
کے مجوس ہین -
ایک دلیل اس مذہب کے کفر ہونے
پر یہ ہے کہ شیطان خدا کا مخلوق نہین تو
وہ قدیم ہوگا اور یہہ (اسکو قدیم کہنا) خدا
کے ساتھ ایک شے یک قائم کرنا اور کفر ہے
پھر یہ جان لینا چاہئے کہ تقدیر ایک
چیز پیدا کرنے اور اسکو وجود عطا فرمانے
کا نام ہے اور بجز خدا تعالے کوئی پیدا

بين الخير والشر وقوله قل كل من
عند الله وقوله تعالى كل صغير وكبير
مستطر يعني مكتب في قوله تعالى ولقد
اخترناهم على علم على العالمين يعني
علم انهم اهل الاختيار فاختارهم
وقوله تعالى واضله الله على علم يعني
علم انه اهل الضلالة فاضله ولما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
بعثت داعيا ومبلغا والله يهدي
من يشاء ويضل من يشاء وبعث
الشيطان موسوسا ومزينا وليس في

کرنے والا اور موجد عالم نہیں ہے اہل
سنت کے مذہب پر یہہ قول خداوندی
دلیل ہے کہ "تم ارادہ بھی نہین کر سکتے
جب تک کہ خدا کا ارادہ نہو" اس قول
مین نیکی وبدی کی کوئی تمیز وتفصیل
نہین ہے اور یہہ قول خداوندی کہ "سبھی
کچھہ (نیکی وبدی) خدا کی طرف سے ہے"
اور یہہ قول خداوندی کہ "ہمنے انکو جانکر
چن لیا ہے" یعنے اہل اختیار جانا تو عمل
کے لئے منتخب کیا۔ اور یہہ قول کہ "خدا
نے اس (گمراہ) کو گمراہ جانکر گمراہی پر رکھا"
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] بھیجا
گیا ہون اور خدا جسے چاہتا ہے راہ دکہاتا ہے جسے چاہتا ہے بہکاتا ہے اور شیطان

يده من الضلالة شيء وروي عن
عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال يقال لابليس عليه اللعنة
يوم القيمة اسجد لادم وادخل الجنة
فيقول ابليس عليه اللعنة كفوا عني
يا اهل القيمة ان الله تعالى لو اراد
ان اسجد لامتنعت عن ذلك
ولكن لم يشاء الله تعالى فلا انشاء

وسوسہ ڈالنے اور گناہ کو اچھا کر دکھلانے کو
بھیجا گیا ہے۔ گمراہی اسکے اختیار مین نہین ہے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
ہے کہ قیامت کے دن شیطان کو کہا جائیگا
اب بھی تو آدم کو سجدہ کر۔ تو نجات پائیگا
وہ کہیگا لوگو! تم مجھے کچھہ نہ کہو خدا اگر آدم
کو سجدہ کرانا چاہتا تو مین اس سے نہ رکتا
خدا نے نہین چاہا تو مین کیونکر چاہ سکتا ہون

والمعنی فیہ هو ان اللہ تعالی خلق العباد مع علمہ بالشر منهم فلو لم یرد و لم یقید الشر منهم لما جاز من الحکمۃ ان یخلق العبد و لان اللہ تعالی قال واللہ خلقکم وما تعملون ++ والثانی هو ان اللہ تعالی علم من ابی جهل الکفر قلنا لو اراد منہ الکفر لکانت مشیتہ یوافق علمہ ولو قلنا انہ لم یرد منہ الکفر لکانت ارادتہ مخالف علمہ وهذا لا یجوز ولو قلنا انہ علم منہ الکفر و لم یرد منہ الکفر

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالی نے بندوں کو یہہ جانکر پیدا کیا ہے کہ اُنسی بُرائی کا صدور ہو گا وہ یہہ نہ چاہتا اور اُن سے شر کا سرزد ہونا نہ ٹہراتا۔ تو اُنکو پیدا کرنا مقتضے حکمت نہ تہا۔ خدا کا یہہ قول بھی دلیل ہے کہ خدا نے تمکو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا تعالے کو یہہ تو علم تھا کہ ابوجہل (مثلاً) کافر ہو گا۔ اب اگر یہہ کہیں کہ اسکا ارادہ بہی یہی تہا کہ اس سے کفر سرزد ہو تو اسکا علم و ارادہ باہم متوافق ہوسکے اور اگر ہم

یہ کہیں کہ خدا نے ابوجہل سے صدور کفر کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ اسکا ایمان لانا چاہتا تھا۔ تو اس سے ثابت ہو گا کہ اسکا ارادہ اس کے علم کے مخالف ہے۔ اور اس سے ان دونو کا بطلان ہوتا ہے۔ ہان یہہ ہوسکتا ہے کہ وہ ارادہ تو

وانما اراد منہ الایمان لصار کانہ اراد منہ ما علم انہ لا یکون فیودی الی بطلان علمہ وارادتہ بخلاف الامر لانہ یجوز ان یامر شیئا ثم یرید بہ بخلاف ذلک کما انہ امر ابراهیم علیہ السلام بالذبح واراد ان لا یذبح فکذلک ههنا ثم علم اللہ تعالی من الکافر الکفر لا یجبرہ

کچھ کرے اور حکم یہہ اور دے حضرت ابراہیم کو ذبح فرزند کا حکم دیا تھا۔ اور ارادہ یہہ تھا کہ وہ اسکو ذبح نہ کرے اور ایسا ہی وقوع میں آیا۔

خدا تعالے کا یہہ علم کہ کافر سے کفر سرزد ہو گا۔ کافر کو صدور کفر پر مجبور اور بے اختیار نہیں کرتا کیونکہ جب علم

على ذلك فكذلك ارادته ومشيئته لا يجبره على ذلك فاما الامر بخلاف ما علم منه قد يجوز لان الامر للحجة والبيان على ذلك والارادة بخلاف ما علم لا يجوز ويكون سفها والله تعالى يقول انا كل شیء خلقناه بقدر وقوله تعالى فقدرناه تقديرا وقوله تعالى وكان امر الله مفعولا ولما روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال لزید بن ثابت رضی الله عنه لو كان لك مثل جبل احد

خداوندی کے مطابق اس سے کفر سرزد ہوگا۔ اسکے فعل و اختیار سے ہوگا۔ ایسا ہی خدا کا ارادہ کہ کافر کفر کرے اسکو مجبور اور بے اختیار نہیں بناتا وہ جب ارادہ خداوندی کے مطابق کُفر کا ارتکاب کریگا اپنے فعل و اختیار سے کرے گا۔ آپنے علم کے مخالف حکم دینا اسلئے جائز ہے کہ محکوم بزظاہر حکم سے تعمیل و عدم تعمیل کے سبب حجت قائم ہو۔ ولیکن اپنے علم کے مخالف ارادہ کرنا جائز نہیں بلکہ حماقت ہے۔

خداتعالے [illegible] ہر چیز کو اندازہ سے بنایا ہے۔ اور فرمایا خداتعالے نے "ہر چیز کو ٹھیرا رکھا ہے۔ اور فرمایا "خدا کا کام کیا کرایا ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپنے زید بن ثابت کو فرمایا پہاڑ احد کے برابر

ذهبا فانفقته فی سبیل الله ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك لم یكن لیخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك وان مت على غير هذا دخلت النار ويروى انه قال فی اول الحد يسئلون الله تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضه

تو خدا کی راہ میں سونا خرچ کرے تو خدا اسکو قبول نہ کریگا جب تک کہ تو تقدیر پر ایمان نہ لاوے اور یہہ جان لے کہ جو کچھ تیری قسمت میں ہے وہ تجھ سے نہ چوکیگا اور جو قسمت سے رہ چکا وہ کبھی نہ پہونچیگا اس اعتقاد کے خلاف پر تو مریگا تو آگ میں داخل ہوگا۔ یہہ بھی ایسی

لعذبهم وهو غیر ظالم ولو رحمهم
كانت رحمته خیرا لهم من اعمالهم
ولو كان ذلك مثل جبل احد الحدیث
فان قیل لو ان الله تعالی یقضی الشر ثم
یعذبهم علی ذلك لكان ذلك جوا منه
قلنا لیس كذلك لان قضاء الله تعالی
لم یجبره علی ذلك والثانی وهو ان
الله تعالی قضی بالشر واخفاه عن
العبد وامره بالخیر ظاهر حجة علیه
فالعبد ترك الخیر مع الامر والحجة ظاهرا
وارتكب الشر من غیر حجة وعلم بقضاء

مروی ہے کہ آپنے فرمایا کہ خداتعالے تمام
آسمان اور زمین کے رہنے والون کو عذاب
کرے تو کر سکتا ہے اور وہ پھر ظالم نہین
بنتا۔ اور اگر وہ انپر رحم کرے تو انکی رحمت
انکے اعمال سے بہتر ہے وہ (اعمال)
اُحد (پہاڑ) کے برابر کیون نہون۔
کوئی اگر یہہ اعتراض کرے کہ بُرائی خدا
کی تقدیر مین ہے تو پھر برائی کے سبب
بندون کو عذاب کرنا ظلم ہے۔ تو اسکا
جواب یہہ ہے کہ خدا کی تقدیر بندون کو
مجبور نہین کرتی۔ وہ تقدیر کے مطابق
[illegible] ہیں

دوسرا جواب خدا نے بندون کے حق مین بُرائی کو ٹھہرایا تو اسکا انکو علم نہین دیا
اور بظاہر نیکی کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ بندہ اس ظاہری حکم کو ترک کرکے خدا کی تقدیر
سے لاعلمی کے ساتھ مرتکب گناہ ہوتا ہے کیونکہ گناہ کرنے کے وقت وہ یہہ نہین
جانتا کہ میری تقدیر مین کیا لکھا ہے۔ لہذا وہ ارتکاب گناہ کے وقت عذاب کا مستحق

الله تعالی لان العبد قبل اتیانه لا یعلم
ان القضاء ما هو انه بالخیر او بالشر
فاذا فعل فقد علم ان القضاء كان هكذا
فباشر تدكانت بغیر حجة فیستحق العقوبة
فان قیل ان الله تعالی لو كان یقضی

ہے۔ اور اس حالت مین خداتعالے کا
مواخذہ ظلم نہین ہے۔
اسپر اگر کوئی یہہ اعتراض کرے کہ خدا
تعالے بندہ کے حق مین صدور گناہ کا
فیصلہ کر چکا ہے تو بندہ اس سے کیونکر

الشر فان العبد لا يمكن له انه يصرف عنه
فيودي الى الجبر قلنا القضا لا يسلب
القدرة والاختيار عن العبد كما
ان علم الله تعالى بالشر من العبد
لا يوجب الجبر فكذلك قضاؤه
لا يوجب الجبر ايضا لانه كما لا يوجب
خلاف ما يقضي فكذلك لا يوجب
خلاف ما يعلم فان قيل اليس قد روي
عن ابن عمر رض انه قال لبيك والرغبته
اليك والخير بيديك والشر ليس
اليك قلنا يعني الشر لا ينسب اليك

یہہ ہوسکتا ہے تو اس کے جواب مین ہم کہینگے
کہ خدا کا فیصلہ بندہ کی خداداد قدرت
و اختیار کو چھین نہین لیتا - یعنے اس
فیصلہ مین یہہ نہین لکہا ہے کہ وہ بلا
اختیار گناہ کریگا بلکہ برعکس اسکے یہہ لکہا
ہے کہ وہ اپنے اختیار سے
گناہ کا مرتکب ہوگا - لہذا جیسے خدا کا
علم بندہ کو صدور گناہ پر مجبور نہین کرتا
ایسا ہی خدا کا فیصلہ اسکو ارتکاب گناہ
پر مجبور نہین کرتا -

کوئی اگر یہ شبہ کرے کہ ابن عمر رض
کی حدیث مین [illegible] سے
ثابت ہے کہ برائی بندہ کی طرف سے ہے تو اسکا جواب یہہ ہے کہ اس سے انکی مراد یہہ ہے

لانه ليس من حسن الادب ان يضاف
الشر والقبح الى الله تعالى الا ترى
انه لا يقال يا خالق البعوضة و
الحية ولكن يقال يا خالق السموات
والارض فان قيل قال الله وما انا بظلام
للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد قلنا
ان الله تعالى لا يريد ان يظلم على
عباده ولكن ليس في الاية انه لا يريد

کہ بپاس ادب برائی کو تیری طرف منسوب
نہین کیا جاتا - تم یہہ نہین دیکھتے کہ خدا
کی جناب مین یہہ نہین کہا جاتا ہے کہ اے
مچھر اور سانپ کے خالق بلکہ یہہ کہا جاتا ہے
اے آسمان و زمین کے خالق اگر کوئی
اعتراض کرے کہ خدا تعالے نے فرمایا
ہے کہ "خدا تعالے ظالم نہین ہے" - اور
وہ بندون کے حق مین ظلم کا ارادہ نہین

من العباد ان یظلم بعضهم بعضا
(تمہید صفحہ ۱۴۱)

"کرتا" تو اسکے جواب مین ہم کہین گے کہ بیشک خدا تعالے بندون پر خود ظلم نہین کرتا ولکن ان ایات مین یہ نہین فرمایا کہ وہ ایک بندہ کا دوسرے پر ظلم کرنیکا ارادہ بہی نہین کرتا"

ختام المحققین حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین

باب الایمان بالقدر من اعظم انواع البر الایمان بالقدر وذلک انه به یلاحظ الانسان التدبیر الواحد الذی یجمع العالم ومن اعتقده علی وجهه یصیر طامح البصر الی ما عند الله یری الدنیا وما فیها کالظل لما یری اختیار العبد من قضاء الله کالصورة المنطبعة فی المرآة وذلک یعد له لانکشاف ما هنالک من التدبیر الواحد انی ولو فی المعاد اتم اعداد وقد بنه صلی الله علیه وسلم علی عظم امره من بین انواع البر حیث قال من لم یومن بالقدر خیره وشره فانا بریٔ منه وقال صلی الله علیه وسلم لا یومن عبد حتی یومن بالقدر خیره وشره وحتی یعلم ما اصابه لم یکن لیخطئه وان

خدا کی تقدیر پر ایمان واعتقاد رکہنا بڑی نیکی ہے اس اعتقاد کے ذریعہ سے انسان جملہ عالم کی تدبیر اجمالی کا ملاحظہ کرسکتا ہے اور جو اس تدبیر کا خوب آنکہہ کہولکر ملاحظہ کرتا ہے وہ تمام دُنیا اور اسکے موجودات کو اس تدبیر کا ایک سایہ سمجہتا ہے۔ اور بندے کے اختیار کو خدا کی تقدیر کا عکس خیال کرتا ہے جیسے آئینہ مین صورت کا عکس۔ یہی اعتقاد اس تدبیر کو اسپر تجلی منکشف کرتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعتقاد کا عظیم الشان ہونا جتایا۔ اور یہہ فرمایا ہے جو نیک وبد کے خدا کی طرف سے مقدر ومقرر ہونے پر ایمان نہین رکہتا مین اُس سے بیزار ہون ساتھ فرمایا کوئی بندہ مومن نہین ہوتا جبتک نیک بد کے تقدیر پر ایمان نہ لائے اور یقین

ما اخطاه لم یکن لیصیبه واعلم ان الله تعالی شمل علمه الازلی الذاتی کل ما وجد وسیوجد من الحوادث محال ان یتخلف علمه عن شئ او یتحقق غیر ما علم فیکون جهلا لا علما وهذه مسئلة شمول العلم ولیست مسئلة القدر ولا یخالف فرقة من الفرق الاسلامیة انما القدر الذی دلت علیه الاحادیث المستفیضة ومضی علیه السلف الصالح ولم یوفق لها الا المحققون ویتجه علیه السوال بانه متدافع مع التکلیف فانه فیم

نہ کرے کہ جو اسکو ملنا ہے وہ کبھی نہ چوکیگا اور جو اسکی تقدیر سے رہگیا ہے وہ اسکو نہیں پہنچیکتا۔

یہہ جان لو کہ خدا تعالی کا علم ذاتی ازلی ہر چیز پر جو موجود ہے یا آیندہ موجود ہوگی محیط و شامل ہے۔ ممکن نہیں کہ وہ کسی چیز سے ٹلے یا اسکا خلاف وقوع میں آئے۔ تقدیر سے یہہ علم محیط مُراد نہیں اور وہ کسی اختلاف کا محل نہیں ہے۔ تقدیر محل اختلاف (جو احادیث مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ صرف محققین اہل اسلام (اہل سنت کے نزدیک مسلم ہے [illegible] وقوع خلاف طرف سے مقرر ہے تو پھر نیک و بد کے کرنے و نہ کرنے کا حکم دینا کیسا ہے اور عمل کرنیکی ضرورت کیا ہے) وہ تقدیر ہے جو واقعات کو موجود ہونے سے پہلے واجب الوقوع ٹھہراتی ہے اور اسی کے حکم و مقتضے سے واقعات موجود ہوتے ہیں۔

العمل هو القدر الملزم الذی یوجب الحوادث قبل وجودها فیوجد بذلک الایجاب لا ید فع هرب ولا تنفع منه حیلة وقد وقع ذلک خمس مرات فاولها انه اجمع فی الازل ان یوجد العالم علی احسن وجه ممکن مراعیا للصالح موثرا لما هو الخیر النسبی حین وجوده وکان علم الله ینتهی الی تعیین صورة

یہہ تقدیر پانچ دفعہ واقع ہوچکی ہے پہلے خدا تعالے کے علم ازلی میں۔ خدا تعالے نے اپنے علم ازلی میں یہہ ٹھہرالیا تھا کہ عالم ایسے عمدہ نظام و بہتر صورت

واحدة من الصور لايشاركها غيرها
فكانت الحوادث سلسلة مترتبة مجتمعا
وجودها لا تصدق على كثيرين فارادة
ايجاد العالم ممكن يعني عليه خافية هو
بعينه تخصيص صورة وجوده الى آخر
ما ينجر اليه الامور وثانيا انه قدر المقادير
ويروى انه كتب مقادير الخلائق
كلها والمعنى واحد قبل ان يخلق السموات
والارض بخمسين الف سنة وذلك
انه خلق الخلائق حسب العناية الازلية
في خيال العرش فصور هنالك جميع الصور

پر جو اسکے لئے ممکن ہے واقع ہو۔ خدا کے
علم مین اسکی ایک صورت قرار پائی اسی کے
مطابق واقعات کا سلسلہ با ترتیب خدا کے
علم مین اکٹھا ہوا۔ ایجاد عالم کا ارادہ اسی
صورت کا مقرر کرنا تھا۔

دوسری دفعہ آسمان و زمین کو پیدا
کرنے سے پانسو برس پہلے خدا تعالے
نے اپنے ازلی علم کے قرار داد کے موافق
واقعات کے جملہ صورتون کو لکھدیا اور
یہہ قرار پایا کہ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے ہونگے۔ اور انکا نبی ہونا اور لوگون کو
[illegible] جائیگا یہی مقررہ مرقومہ
صورتین ان واقعات کو وقوع کے موجب و موثر ہوتی ہین × × × × ×

وهو المعبر عنه بالذكر في الشرائع فتحقق
هنالك مثلاً صورة محمد صلى الله عليه
وسلم وبعثه الى الخلق في وقت كذا و
انذاره لهم وانكار ابي لهب و احاطة
الخطيئة بنفسه في الدنيا ثم اشتعال
النار عليه في الآخرة وهذه الصورة
سبب لحدوث الحوادث على نحو ما كان
هنالك كتاثير الصورة المنتقشة في

تیسری دفعہ جب آدم علیہ السلام کو
پیدا کیا اور اسکی جملہ اولاد کو مثالی صورتون
کا وجود عطا فرمایا اون کی سعادت اور
بدی کو روشنی اور اندھیری کی مثالی صورت
مین ظاہر کیا۔ اور اپنی معرفت اور اطاعت
کا مادہ ان مین پیدا کر کے انکو لائق خطاب
و تکلیف بنایا اور الست بربکم کہکر اُنسے
بلیٰ کا جواب لیا۔ (روز میثاق کا یہی

انفسنا فی ذلق الرجل علی الجذع الموضوع
فوق الجدار ولم یکن لتزلزلو کانت
علی الارض وثالثها انہ لما خلق آدم
علیہ السلام لیکون ابا للبشر ولیبدا
منہ نوع الانسان حدث فی عالم المثال
صور بنیہ ومثل سعادتھم وشقاوتھم
بالنور والظلمۃ وجعلھم بحیث یکلفون
وخلق فیھم معرفتہ والاخبات لہ
وھو اصل المیثاق المدسوس فی

عہد ہے جو انکی فطرت مین چھپا کر رکھا گیا ہے
گو لوگ اسکو بھول گئے ہین (مگر خدا تعالےٰ
نے یاد دلادیا ہے) اور اسی پر لوگون کو
مواخذہ ہوگا۔ دُنیا مین جو شخص پیدا ہوتا
ہے وہ اس مثالی صورت کا ظل یا عکس ہے
جو اُس صورت مین چھپا کر رکھا گیا تھا۔
وہ اس شخص مین چھپا ہوا موجود ہے
چوتھی دفعہ جب بچہ مین روح پھونکی
جاتی ہے۔ پس جیسے زمین مین گاڑی ہوئی

کھجور کی گٹھلی کو جب وہ خاص حالت کو پہنچتی ہے۔ باغبان یا زمیندار (جو علم نباتات
وعلم تاثیر زمین آب وہوا سے واقف ہوتا ہے) جانتا ہے کہ اس سے کیسا درخت پیدا
ہوگا۔ ایسے ہی فرشتے اس بچہ [illegible] جانتے

فطرتھم فیواخذون بہ وان نشو
الواقعۃ اذ النفوس المخلوقۃ فی الارض
انما ھی ظل الصور الموجودۃ یومئذ
مدسوس فیھا ما دس یومئذ و
رابعھا حین نفخ الروح فی الجنین فکما
ان النواۃ اذا القیت فی الارض فی
وقت مخصوص واحاط بھا تدبیر منجم
عالم المطلع علی خاصیۃ نوع النخل وخاصیۃ
تلک الارض وذلک الماء والھواء انہ

ہین کہ وہ بچہ کیسا (نیک یا بد) ہوگا۔
اور اسکی عمر و رزق کیا ہے (اور اسکو لکھ
لیتے ہین) پانچوین دفعہ وقوع واقعات اور وجود
موجودات سے تھوڑی دیر پہلے اسوقت
خدا کا حکم ان واقعات کے متعلق زمین
مین نازل ہوتا ہے۔ اس سے واقعات
وحوادث کے وجود پر اثر ظاہر ہوتا ہے
یہہ ہین جناب شاہ صاحب فرماتے
ہین) کئی دفعہ مشاہدہ کیا ہے ایک دفعہ

عیسیٰ بنا تہا وتحقق من شانہ علی بعض
الامر فکذلک تتلقی الملائکۃ المدبرۃ یومئذ
وینکشف علیہم الامر فی عمرہ ورزقہ وھل یعمل
عمل من غلبت ملکیتہ علی بہیمیتہ اوبالعکس
وای نحو تکون سعادتہ وشقاوتہ وخامساً قبیل
حدوث الحادثۃ فینزل الامر من حظیرۃ القدس
الی الارض وینتقل شئ مثالی فینبسط احکام
فی الارض وقد شاہدت ذلک مراراً منہا ان
ناساً تشاجروا فیما بینہم وتحاقدوا فالتجأت

لوگون مین کچہہ اختلاف پیدا ہوا - اور اس سے
باہم کینہ ہوگیا اسوقت مین نے خدا کی طرف
اس کینہ کے دور ہونے کے لئے التجا کی
تو مجہے ایک نقطہ نورانی نظر آیا جو جناب
باری سے زمین پر نازل ہوا - وہ جون جون
پہیلتا گیا تون تون وہ کینہ دور ہوتا گیا
یہانتک کہ وہ بالکل زائل ہوگیا - اور اس
مجلس سے ہم لطف و الفت کے ساتہہ جدا
ہوتے - اسکی نظیر مین ایک اور حدیث مدید

واقعہ جناب شاہ صاحب نے نقل کیا ہے - اور اسکے بعد فرمایا حدیث نے واضح
طور پر ثابت کر دیا ہے کہ حوادث کو عالم مین موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا (مثالی)
و[illegible] ہیں - پہر کبہی وہ وجود

الی اللہ فرایت نقطۃ مثالیۃ نورانیۃ نزلت
من حظیرۃ القدس الی الارض فجعلت
تنبسط شیئاً فشیئاً وکلما انبسطت زال
الحقد عنہم فما برحنا المجلس حتی تلاطفوا
ورجع کل واحد منہم الی ما کان من الالفۃ
وکان ذلک من عجیب ایات اللہ عندی
ومنہا ان بعض اولادی کان مریضاً وکان خاطری
مشغول بہ فبینما انا اصلی الظہر شاہدت
موتہ نزل فمات فی لیلتہ وقد بینت السنۃ

مٹایا جاتا ہے کبہی معدوم کو موجود کیا جاتا
ہے یہی محو و اثبات اس قول خداوندی
مین مراد ہے جسمین ارشاد ہے کہ "خدا
جو چاہتا ہے مٹاتا ہے جو چاہتا ہے ثابت
رکہتا ہے اسکے پاس ہے ام الکتاب" اسکی
ایک مثال یہہ ہے کہ خدا تعالےٰ بلا (مرض
وغیرہ) کو ایک قسم کا وجود عطا فرماکر بندہ پر
نازل کرتا ہے ادہر سے دعا جناب باری
کی طرف متوجہ ہوتی ہے - اور وہ اس

بیانًا واضحًا ان الحوادث یخلقها الله تعالی
قبل ان تحدث فی الارض خلقا ما ثم ینزل
فی هذا العالم فیظهر فیها خلقوا اول مرة سنة
من الله تعالی ثم قد یمحی الثابت و یثبت
المعدوم بحسب هذا الوجوه قال الله تعالی
یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب
مثل ان یخلق الله تعالی البلاء خلقا ما
فینزل علی المبتلی و یصعد الدعاء فیرده
وقد یخلق الموت فیصعد البر ویرده و نفقه
فیه ان المخلوق النازل سبب من الاسباب

بلا کو پھیرتی ہے۔ ایسا ہی موت کو مثالی
وجود عطا ہوتا ہے وہ ایک شخص کیطرف
متوجہ ہوتی ہے تو اسکی نیکی اسکا مقابلہ
کر کے اسکو پھیر دیتی ہے۔ اسکی تائید مین
شاہصاحب نے بہت سی احادیث صحیحہ
کو پیش کیا ہے جن سے ثابت ہے کہ
یہہ وجود مثالی اور عالم مثال حق ہے
اور صفات و اعراض کو بھی وجود مثالی
حاصل ہوتا ہے۔ اسکا ترجمہ ہمنے اسلئے
چھوڑ دیا ہے کہ ناظرین رسالہ سے جو صرف
انگریزی خوان ہین اور وہ نیچریت اور ملحدانہ فلسفیت کے پھندے مین پھنسے ہوے

العادیة کالطعام [illegible] بالنسبة الی [illegible]
الجیفة و تناول السم والضرب بالسیف
بالنسبة الی الموت وقد دل احادیث کثیرة
علی ثبوت عالم یتجسم فیه الاعراض و ینتقل
المعانی و یخلق الشئی قبل ظهوره فی الارض
مثل کون الرحم معلقا بالعرش و نزول الفتن
کمواقع القطر و خلق النیل والفرات فی اصل
السدرة ثم انزالهما الی الارض و انزال الحدید و
الانعام و انزال القرآن الی السماء الدنیا مجموعا
وحضور الجنة والنار بین یدی النبی صلی الله

[illegible] ہین [illegible] وجود
یا غیر مجسم) میٹریل نہین ہو سکتا اسکو
نہ مانین گے جبتک اسکے عقلی دلائل امکان
یا وجود نہ سن لین گے۔ اور یہہ مقام ان
دلائل کے تفصیل کا مقام نہین۔
اس کے بعد شاہصاحب نے
فرمایا ہے کہ تقدیر اسباب عالم کے
سبب ہونے کے مخالف و مزاحم
نہین ہے کیونکہ وہ اسباب اور
مسببات دونو کے مجموعہ سے متعلق

علیہ وسلم وبین جدار المسجد بحیث یمکن
تناول العنقود ویاتی حر النار وکتنازع البلاء
والدعاء وخلق ذریۃ ادم وخلق العقل وانہ اقبل
وادبر واتیان الزہراوین کانہما فرقان ووزن
الاعمال وحفت الجنۃ بالمکارہ والنار
بالشہوات وامثال ذلک مما لا یخفی علی من
لہ ادنی معرفۃ بالسنۃ واعلم ان القدر لا یزاحم
سببیۃ الاسباب لمسبباتہا لانہ انما تعلق بالسلسلۃ
المترتبۃ جملۃ مرۃ واحدۃ وہو قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی الرقی والدواء والتقاۃ ہل ترد
شیئا من قدر اللہ قال ہی من قدر اللہ
وہو قول عمر رض فی قصۃ سرغ الیس ان رعیتہا
فی الخصبۃ رعیتہا بقدر اللہ الخ وللعباد
اختیار افعالہم نعم لا اختیار لہم فی ذلک
الاختیار لکونہ معلولا لحضور صورۃ المطلوب
ونفعہ وخلوصہ عنہ وعزم مما لیس علمہا
تکیف الاختیار فیہا وہو قولہ ان القلوب
بین اصبعین من اصابع اللہ یقلبہا کیف یشاء
واللہ اعلم (حجۃ اللہ صفحہ ۷) +

ہوتی ہے۔ یہی اس قول نبوی
سے مراد ہے۔ جو رقیہ اور دوا
کے متعلق اس سوال کے جواب
میں کہ "کیا وہ تقدیر کو پہیر دیتے
ہین" آپنے فرمایا کہ رقیہ اور دوا ہی
منجملہ مقدرات ہین۔ ایسا ہی
قول حضرت عمر رض جو قصہ سرغ
مین اُنہون نے فرمایا اور وہ صفحہ
(۷) مین معہ ترجمہ منقول ہوا۔
اس تقدیر کے ساتھ بندون کو
اپنے افعال کا اختیار حاصل ہے
ہان اس اختیار مین ان کا اختیار
نہین ہے۔ یعنے اختیار کو اُنہون
نے اختیار سے حاصل نہین کیا
یہہ تب ہوتا کہ اس اختیار کی غرض
اور اس کے حاصل کرنے کا داعیہ
وارادہ پہلے ان کے خیال مین ہوتا
ان باتون کا ان کے علم وخیال مین وجود
نہ تھا تو کیونکر ممکن ہے کہ اختیار کو اُنہون
نے اپنی اختیار سے حاصل کیا ہو۔ یہی اس قول نبوی کا مفاد ہے کہ بندون کے دل
خدا کی انگلیون مین ہین وہ انکو جدہر چاہتا ہے پہیر دیتا ہے"۔

ان عبارات متقدمین ومتاخرین سے ہمارے بیان کی پوری تصدیق ہوئی اور یہہ بات ثبوت کو پہنچی کہ جو کچھہ ہمنے شبہات ثلثہ کے جوابات اور ان جوابات کی تائیدات مین کہا ہے وہ شارع علیہ السلام اور سلف وخلف علماء اسلام سے ماثور ومروی ہے از انجملہ کسی بات مین ہم متفرد نہیں ہین - اور یہی ان عبارات کی نقل سے مقصود تھا - ان عبارات مین جو قصد وارادہ کے مخلوق خدا یا ایجاد بندہ ہونے پر بحث ہوئی ہے وہ ایک نئی بحث ہے جس سے ہمارے بیان سابق مین تفصیلی* اور بالاستقلال تعرض نہین ہوا - اور وہ بحث ہی ایسی مختلف تقریرون مین ہوئی ہے جن سے غالبًا ہمارے اردو وانگریزی خوان ناظرین کی تسلی نہوگی - لہذا ضروری معلوم ہوا کہ اس بحث کا خلاصہ نقل کرین اور ان مختلف تقریرون مین سے تسلی بخش تقریر کی اپنی ناچیز رائے سے تائید کرین +

قصد وارادہ پر (جسکو بندہ کا عمل وکسب بتایا گیا - اور اسی کی نظر سے بندہ کو کاسب وفعل مختار کہا گیا ہے) یہہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اگر اسکا خالق و موجد [illegible] خداتعالے ہے تو بندہ مجبور ہوا - پھر اہلسُنت کا فرقہ جبریہ پر الزام جبر کیا معنے رکھتا ہے اور اگر اس کا خالق وموجد بندہ خود ہے تو بندہ پیدا کرنے کی وصف مین خُدا کا شریک ٹھرا پھر اہلسنت کا فرقہ معتزلہ پر (جو جملہ افعال عباد کو بندون کا مخلوق بتاتے ہین) الزام شرک کیونکر صحیح ہوسکتا ہے -

اس سوال کا جواب بعض علماء اہلسُنت نے یہہ دیا ہے کہ بندہ اس قصد کا خالق وموجد ہے مگر نہ بالاستقلال کہ اُس نے اپنے آپ بلاواسطہ وبے استمداد قدرتی اسباب کے اس قصد کو پیدا کیا ہو - بلکہ بواسطہ قدرتی اسباب

* اس مین یہہ اشارہ ہے کہ اسکا ماحصل اجمالًا اور ضمنًا ہمارے بیان مین بھی موجود ہے - دیکھو صفحہ ۹ جس مین کہا ہے کہ خلق وتقدیر خدا کی طرف سے ہے اور بندہ اپنے فعل کا فاعل اور عمل کا کاسب ہے اور صفحہ ۱۰ جس مین کہا گیا ہے کہ ظاہر اسباب کی تحصیل کرنے اور مختار بننے مین انسان مجبور ہے وعلی ہذا القیاس +

کے (جن مین اس کی ذات وجود قدرت دماغ دل وغیرہ سب داخل ہین - اور انکی پیدائش مین بندہ کا دخل نہین ہے) بندہ نے اس قصد کو پیدا کیا ہے -
اس صورت مین قصد کا خالق دراصل خدا تعالے ہوا (جو اس قصد اور ہر چیز کی علۃ العلل اور مسبب الاسباب ہی) اور بظاہر بندہ جو خدا داد قدرت و اسباب کے واسطہ سے اسکا خالق ہوا لہذا وہ اصل صفت خلق و ایجاد مین خدا کا شریک نہوا -

ولیکن یہہ جواب طمانیت بخش نہین ہے - یہی بات بعینہ معتزلہ (جو بندہ کو جملہ افعال کا خالق سمجھتے ہین) ان افعال کو مخلوق خدا قرار دینے اور الزام شرک سے بری ہونے کے لئے کہہ سکتے ہین -

اسپر جو اہلسنت یہہ اعتراض کرتے ہین کہ اس صورت مین ان آیات قرآنیہ کا (جنمین خدا تعالے کو خالق افعال عباد کہا گیا ہے) مضمون بالکل باطل و بیکار ہو جاتا ہے وہ ایک ضعیف اور لفظی اعتراض ہے معتزلہ اسکے جواب مین یہہ کہہ سکتے ہین کہ ان آیات مین خدا تعالے کو مسبب الاسباب (یا علۃ العلل) ہونے کی نظر سے خالق افعال عباد کہا گیا ہے نہ بنظر ظاہری تعلق بعض علماء نے اس سوال کا یہ جواب دیا ہے کہ قصد کا خالق خدا ہے مگر بندہ اس خلق مین محض مجبور اور بے دخل نہین ہے اسکی قدرت و اختیار کو بھی اس قصد مین دخل ہے -

اسپر جو یہ اعتراض ہوتا تہا کہ اس صورت مین بندہ بھی خدا کا شریک ٹہرا جبکہ خدا کی قدرت اور بندہ کی قدرت دونو سے قصد کا خلق و ایجاد ہوا -

اسکا جواب انہون نے یہ دیا ہے کہ دونو قدرتون سے قصد کا خلق و ایجاد نہین ہوا - قصد کا خلق خدا ہی کی قدرت سے ہوتا ہے بندہ کی قدرت سے صرف اسکا کسب ہوتا ہے ان دو قدرتون کے دو مختلف اثرون کی نظیر زمین وغیرہ اسباب دنیا پر خدا کی قدرت اور بندہ کی قدرت کے مختلف آثار ہین خدا کی قدرت کا یہ اثر کہ وہ خدا کی

ملک اور مخلوق ہین۔ بندہ کی قدرت کا یہہ اثر کہ وہ بندہ کی تصرف و استعمال مین ہین
انکی توضیح بعض علمانے یون کی ہے کہ خدا تعالے ایک کام کو کرنے یا نکرنے (دونو) کے خیال کی
قدرت انسان مین پیدا کرتا ہے اور انسان اس خداداد قدرت سے ایک جانب کرنے یا نکرنیکے خیال کو مقرر
و متعین کرتا ہے اور اسکو دوسری جانب کے خیال پر ترجیح دیتا ہے اس صورت مین اس خیال کا خالق
خدا ہوا جسکی پیدا کی ہوئی قدرت سے اس خیال کو ترجیح ہوئی اور بندہ اس کا کاسب ٹہرا
جسنے خداداد قدرت سے ایک جانب کو ترجیح دی۔

ولیکن غور سے دیکھا جاتا ہے تو یہہ جواب بہی اس توضیح و تشریح کے ساتھ تسلی بخش
نہین ہے اور اسکا رجوع بہی اسی جواب اوّل کیطرف ہوتا ہے کیونکہ بندہ کا ایک کام
کو کرنے یا نکرنے کے خیال کو مقرر و متعین کرنا اور جانب ثانی پر اسکو ترجیح دینا اس
خیال کو وجود مین لاتا ہے اور یہہ وہی خلق و ایجاد ہے جسکے تجویز سے خدا کی شرکت لازم
آتی ہے۔

اس سوال کا [illegible] جواب [illegible] جواب [illegible] جو
محل اعتراض نہین اور وہ بعض محققین کی کلام سے مفہوم و مستفاد ہے یہہ ہے
کہ بندہ کے قصد کو بلکہ ہر ایک حرکت و سکون کو جو صدور فعل مقصود کے وقت
بندہ سے سرزد ہو ایک تعلق خدا تعالے سے ہے اور ایک تعلق بندہ سے
بندہ سے اسکا تعلق یہہ ہے کہ بندہ خداداد قدرت کو اسکی طرف متوجہ کرتا ہے اسی (قدرت
متوجہ کرنے) کا نام کسب ہے٭ جسکے سبب بندہ کاسب و فعل مختار کہلاتا ہے۔ خدا
تعالے سے اسکا تعلق یہہ ہے کہ اس کسب بندہ کے ساتھ خدا تعالے و تقدس
اسکو وجود عطا فرماتا ہے۔

اس صورت مین اس قصد وغیرہ حرکات و سکنات کا خالق و موجد خدا ہوا
و معہذا بندہ بہی محض بے تعلق اور مطلق بے دخل نہوا بلکہ انکا کاسب ہوا۔

٭ یہہ کسب استعداد و قابلیت ممکن کو لیوے اگر دینا ہے نہ کسی چیز کو وجود دینے والا۔ لہذا وہ کسی جہہ سے محل سوال و اعتراض
نہین ہو سکتا۔

اس قدرت کو متوجہ کرنے پر اگر کوئی سوال کرے کہ اسکا خالق کون ہے خدا ہے تو بندہ مجبور ہے۔ بندہ ہے تو پھر وہی اعتراض لازم آتا ہے تو اسکا جواب بھی وہی ہے کہ اسکا خالق خدا ہے مگر بندہ بھی محض بے تعلق اور مطلق بیدخل نہین ہے بلکہ وہ اس قدرت کو متوجہ کرنے کا کاسب ہے اس قسم کا جو اور سوال ہوگا اُسکا بھی یہی جواب دیا جائیگا۔ اس جواب پر ایک فاضل معاصر نے یہہ اعتراض کیا کہ اسصورت مین تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ سلسلہ سوال و جواب ختم نہین ہوتا۔ اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ تسلسل سائل کی عدم توجہ و نافہمی کا نتیجہ ہے واقعی و نفس الامری نہین ہے وہ اصل جواب یا اسکی توضیح کو بخوبی سمجھ لیگا۔ تو اس تسلسل کا فوراً انقطاع ہوجائے گا۔

ہمارے نا چیز راے مین جب اہلسنت بندہ کی قدرت کو صرف کاسبہ مانتے ہین۔ (جسکا اثر کسب ہے) نہ موثرہ (جسکا اثر ایجاد ہے) تو پھر انکو ہرگز یہ نہین پہنچتا کہ بندہ کی قدرت کا اثر قصد کا وجود مان لین۔ پھر الزام معتزلہ کے جواب مین تکلفات اختیار کرین۔ اور جب فرقہ معتزلہ بندہ کا ممکن الوجود ہونا مانتے ہین اور یہہ بھی جانتے ہین کہ بندہ جن آلات و اسباب سے فعل کرتا ہے وہ بندہ کے مخلوق نہین اور ان سے کام لینے کا بندہ حقیقی مالک نہین ہے تو پھر انکو ہرگز نہین پہنچتا کہ بندہ کی قدرت کو حقیقتہً موثرہ کہین اور بنا برعلیہ بندہ کو اپنے افعال کا حقیقی خالق و مالک قرار دین۔

ہمکو دانشمندان فرقہ معتزلہ پر سخت تعجب ہے کہ وہ بندہ کو ممکن الوجود اور اسکے اسباب عمل کو مملوک خدا مانکر اوسکو اپنے افعال کا خالق کہتے ہین اور اتنا نہین سمجھتے کہ ایجاد و فیضان وجود امکان کے شان نہین ہے اور ملک غیر مین تصرف کرنا حقیقی تملک کا مثبت نہین ہوسکتا اس سے بڑھکر ہمکو علماء اہلسنت و جماعت پر (جو معقول و منقول کے جامع کہلاتے ہین) تعجب ہے وہ بندہ کی قدرت کو صرف کاسبہ مانکر اسکو قصد کا خالق قرار دیتے ہین اور الزام معتزلہ کے جواب مین اس جرم کا اقبال کرتے ہین کہ ہان

ہمنے بندہ کو قصد کا خالق کہا ہے۔ اور اس میں ان آیات کا خلاف نہیں ہوا جنمیں خدا کو ہر چیز کا خالق قرار دیا گیا ہے اور وہ یہہ نہیں سمجھے کہ بندہ کی قدرت کو کاسب قرار دینے سے نہ بندہ کا خالق ہونا وہ تجویز کر سکتے ہیں نہ الزام معتزلہ کے وہ مورد بنتے ہیں۔ اور سوال مذکور کے جواب میں بے تامل و بلا خوف وہ یہہ کہہ سکتے ہیں کہ قصد کا خالق خدا تعالے ہے جیسا کہ بندہ کے جملہ حرکات و سکنات کا۔ مگر اس سے بندہ کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ باوجودیکہ قصد وغیرہ افعال عباد کا خالق و موجد خدا تعالے ہے بندہ اس قصد وغیرہ فعال کا کاسب ہے محض بے تعلق اور بالکل بے دخل نہیں ہے جس سے جبر کا اعتراض قایم ہو سکے یہی وجہ ہے کہ جس فعل قلب (وسوسہ و خطرہ) کا انسان کاسب نہیں کہلاتا۔ اور اس کے کسب و اختیار کا اسمین دخل نہیں پایا جاتا۔ یعنی انسان اپنی خداداد قدرت کو اسکیطرف متوجہ نہیں کرتا یا کرتا ہے تو اس فعل کے خلاف کا اس سے کام لیتا ہے اس فعل میں مدعا اس کی طرف سے کیونکر پایا جاتا ہے اور لائق سزا و مواخذہ نہیں ہوتا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہی چنانچہ صحیح بخاری میں آیا ہے کہ خدا تعالے میری امت کے وساوس و خطرات انکو معاف کر دیتا ہے جبتک کہ وہ ان وساوس پر عمل نکریں یا ان کے مطابق زبان نہ کہولیں۔

ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورہا ما لم تعمل بہ او تتکلم + (مشکوۃ بروایت بخاری و مسلم)

بعض احادیث صحیحہ میں آیا ہے بعض صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہمارے دلون میں ایسے وساوس آتے ہیں جنکو ہم منہہ سے نکالنا برا بُرا سمجھتے ہیں فرمایا یہ

جاء ناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسالوہ انا نجد فی انفسنا ما

بیتعاظم احدنا ان یتکلم به قال او قد وجدتموہ قالوا نعم قال ذاک صریح الایمان (مشکوٰۃ بروایت مسلم) صریح ایمان ہے (یعنے ان خیالات کو برا سمجھنا اور ان کے مطابق قول و فعل کا مرتکب نہونا۔

ان احادیث مین گویا یہہ تصریح ہے کہ جس فعل مین بندہ کی قدرت اور اختیاری اسباب کا دخل نہو اسمین خدا تعالے بندہ کو مجبور قرار دیتا ہے اور اس کے ارتکاب پر اسکو مجرم ٹھہراکر عذاب نہین کرتا۔ جس سے صاف مفہوم ہوتا ہے کہ جس فعل مین اس کی خداداد قدرت کا دخل اور اوس کے اسباب جوارح وغیرہ آلات کا تعلق ہے اس مین وہ خدا کے نزدیک مجبور نہین ہے۔ گو اس فعل کا خلق خدا کی طرف سے ہے۔ یہی بات ہمکو سوال مذکور کے جواب مین کہدینا کافی ہے۔ اور وہ اس سوال کو بخوبی دفع کر سکتی ہے اور ان تکلفات کی ضرورت نہین جو ہمارے اکابر اہل سنت سے وقوع مین آئی ہین۔

بحث مقصد کا خلاصہ مطلب بیان ہوا۔ اس بحث اور سابقہ ابحاث سے جو شبہات ثلثہ کے جوابات اور انکی تائیدات مین ہو چکی ہین اور ان عبارات متقدمین و متاخرین سے جو بغرض استشہاد منقول ہوئے ہین بخوبی ثابت ہوا کہ اسلام نے جو تقدیر کا مسئلہ مسلمانون کو سکہایا ہے وہ کسی اعتراض کا محل نہین ہے (۱) نہ اس سے بندہ کا مجبور ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (۲) نہ امر و نہی و ارسال رسل و انزال کتب کا عبث ہونا۔ (۳) نہ گناہ کے صدور پر خدا کیطرف سے سزا دہی کا ظلم ہونا۔

یہہ جملہ اعتراض صرف ایک بات کے صحیح و ثابت ہونے سے (جسکو اسلام نے

کرد کہا یا ہے۔ اور یہہ ثبوت ہمارے مضمون مین پوری طور پر گذر چکا ہے)۔ دفع ہو سکتے ہین کہ اگرچہ عالم مین حقیقی موثر اور کسی جزء عالم کا (نیک ہو خواہ بد افعال عباد ہون خواہ اور واقعات نفس الامریہ) خالق بجز ایک خدا جل جلالہ کے کوئی نہین ہے تاہم بندہ کو خدا کی طرف سے قدرت عطا ہوئی ہے۔ جسکو افعال کیطرف متوجہ کرنے کا اسکو اختیار دیا گیا ہے۔ اس خداداد قدرت و اختیار کی نظر سے بندہ کاسب و فعل مختار کہلاتا ہے۔ اور اسی کو کام مین لانے کے لیئے۔ اور اگر وہ کام نہ لائے تو ملزم ٹھہرانے کے لیئے وہ امر و نہی کا مورد اور کتب و رسل کا مخاطب ہے۔ اور اسی کو موافق یا مخالف حکم کام مین لانے سے وہ فرمان بردار یا گناہگار کہلاتا ہے۔ اور اسپر جزاء و سزا ملنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جو کسی وجہ سے ظلم نہین ہو سکتا۔ جسکا لب لباب یہہ دو فقرے ہین کہ "خدا تعالے فعل بندہ کا خالق ہے" اور "بندہ اسکا کاسب"

اس بات یا اس کے لب لباب کو پیش نظر رکھنے سے جملہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ (جن مین بعض موہم جبر ہین اور بعض مثبت اختیار) سب کے سب باہم متفق و متحد المعنے ہو سکتی ہین۔ اور ان مین کسی قسم کا اختلاف و تعارض باقی نہین رہتا۔

از انجملہ جن آیات و حدیث سے بندہ کا مجبور ہونا متوہم ہوتا ہے انمین خدا تعالے کا مسبب الاسباب یا علۃ العلل اور حقیقی خالق ہونا پیش نظر رکھکر افعال عباد کو خدا کی طرف نسبت کیا گیا ہے۔ اور جن سے بندہ کا با اختیار ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان مین بندہ کے کسب اور ظاہری عمل و اختیار کی نظر سے بندہ کی طرف افعال کی نسبت ہوئی ہے۔ اسکی توضیح و تمثیل مین ہم اسکی چند آیات و احادیث جن سے جبر متوہم ہوتا ہے نقل کر کے آیات و احادیث مثبت

اختیار سے اسکا متوافق ہونا ظاہر کرتے ہین - اس قسم کے بقیہ آیات و احادیث کا ناظرین اس پر قیاس کر سکتے ہین -

ایک آیات مین ارشاد ہوا ہے - خدا تعالےٰ نے ان کے دلون اور کانون پر مُہر کر دی ہے اور انکی آنکھون پر پردہ ہے -

خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ وَعَلٰی سَمْعِہِمْ وَعَلٰی اَبْصَارِہِمْ غِشَاوَۃٌ - (بقرہ ع ۲)

ایک آیت مین ارشاد ہے بہت لوگون پر ہماری بابت (تقدیر) پوری ہو چکی ہے سو وہ ایمان نہ لاوینگے ہمنے اُن کی گردنون مین طوق ڈال رکہے ہین - جو ٹہوڑیون تک ہین جن سے ان کے سر اُلل رہے ہین اور ان کے آگے اور پیچہے دیوار کہڑی کر دی ہے - پہر اوپر سے ڈہانک دیا ہے اس لئے وہ نہین دیکہتے -

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰی اَکْثَرِہِمْ فَہُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ اِنَّا جَعَلْنَا فِیْ اَعْنَاقِہِمْ اَغْلٰلًا فَہِیَ اِلَی الْاَذْقَانِ فَہُمْ مُّقْمَحُوْنَ - وَجَعَلْنَا مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْہِمْ سَدًّا وَّمِنْ خَلْفِہِمْ سَدًّا فَاَغْشَیْنٰہُمْ فَہُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ ○ (یٰسٓ ع ۱)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے - تم ارادہ بہی نہین کرتے جبتک خدا کا ارادہ نہو -

لمن شاء منکم ان یستقیم وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العالمین - (تکویر ع)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے ہمنے اُنپر ہمنشین (شیطین) مسلط کئے ہین جو اُن کو اُنکا اگلا پیچہا اچہا کر دکہاتے ہین - اُن پر پہلے اُمتون کے ساتھ حکم ہو چکا ہے کہ وہ ٹوٹا پانے والے ہین -

وقیضنا لھم قرناء فزینوا لھم ما بین ایدیھم وما خلفھم وحق علیھم القول فی امم قد خلت من قبلھم من

بہت سی آیات مین ذکر ہے

الجن والانس انھم کانوا خاسرین (حم سجدہ ع ۳)

خدا تعالے بہت لوگون کو گمراہ کرتا ہے"۔ جسے وہ گمراہ کرے اسکا کوئی راہ دکہانیوالا نہین۔ وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے جسکو چاہتا ہے راہ دکہاتا ہے"۔ ایک حدیث مین ہے بندونکے دل خدا کی دو انگلیون مین ہین وہ انکو جسطرح چاہتا پہراتا ہے ایک حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جناب باری مین دعا کرتے اے خدا ہمارے دل اور ہماری جوٹیان تیرے ہاتھ مین ہین۔ ہمکو تو نے ان کا مالک نہین بنایا تو نے ایسا کیا ہے تو ہمارا کارساز ہوا۔ اور ہم کو سیدہی راہ پر چلا۔

یضل بہ کثیرا (بقرہ ع ۳)

ومن یضلل اللہ فلا ھادی لہ (اعراف ع ۲۳)

فان اللہ یضل من یشاء ویھدی من یشاء (فاطر ع ۲)

ان القلوب بین اصبعین من اصابع اللہ یقلبھا کیف یشاء (مشکوۃ صـ ۱۴)

اللھم ان قلوبنا ونواصینا بیدک لم تملکنا منھا شیئا فاذا فعلت ذلک بنا فکن انت ولینا واھدنا الی سواء السبیل (حزب اعظم)

ان ایات سے آیت دوم و چہارم مین اور اس سے [illegible] کی جملہ آیات قرآن مین جو ذکر ہے کہ کفار کا ایمان نہ لانا یا ٹوٹا پانا مقدر ومقرر ہو چکا ہے اس کو انسان کے کسب واختیار کی نفی اور جبر کے اثبات سے کوئی تعلق نہین خدا کی طرف سے جو مقدر ومقرر ہوا ہے اس مین بندہ کا کسب واختیار بہی داخل وشامل ہے تقدیر مین یہی لکھا گیا ہے کہ بندے اپنے کسب واختیار سے کفر کرینگے اور ٹوٹا پانے والے کامون کے مرتکب ہونگے۔

ایسا ہی جو آیت سوم مین ارادہ انسانی کو ارادہ رحمانی پر معلق وموقوف ٹہرایا ہے اسکو بہی جبر سے تعلق نہین ہے۔ اسمین ارادہ واختیار انسانی کی نفی نہین ہوئی۔ بلکہ اثبات ہوا۔ اور یہہ فرمایا گیا ہے کہ جو ارادہ انسان کے کسب واختیار سے وقوع مین آتا ہے وہ ارادہ الہی کے مطابق اور اسکی تاثیر سے

واقع ہوتا ہے - اس آیت کے پہلے یہہ فرمایا تھا کہ تم مین سے جو چاہے سیدہا
چلے اسکے ساتھہ یہہ بھی فرمانا ضروری تھا جو فرما دیا کہ تمہارا یہہ چاہنا اپنے آپ نہین
ہو سکتا - اور وہ تمسے بالاستقلال وجود نہین پاتا جب تک کہ تمہارے خالق سے
اسکو فیضان وجود نہو اور اسکے مطابق اسکا ارادہ نہو چکا ہو -

اسمین انسان کا ارادہ اور خداداد اختیار کا اثبات ہے گو اسکی علت
و شرط کا بھی ساتھ ذکر ہے -

آیت اول و دوم مین جو مہر و پردہ و طوق و دیوار کا ذکر ہے اس سے کفار کا ہدایت
انبیا کی طرف توجہ نہ کرنا - اور حق سے آنکھہ کان بند کر لینا مراد ہے - اور بظاہر ان
امور کی نسبت خدا کی طرف اس نظر سے ہوئی ہے کہ خدا تعالے بندون کے ان
افعال کا خالق - اور اُن کے اسباب وجود (بندون کے دل - دماغ - ہاتھ -
پاؤن وغیرہ) کا سبب یا علۃ العلل ہے نہ اس نظر سے کہ بندون کا ان افعال
مین کچھ دخل نہین - اور وہ بلا دخل کسب و اختیار عباد محض قدرت خداوندی
سے ظہور مین آتے ہین -

بندون کے کسب و اختیار کی نظر سے بہت سی آیات مین یہہ عدم توجہی
و چشم پوشی وغیرہ بندون کیطرف منسوب ہین اور انکے افعال قرار دیے گئے
ہین - ایک آیت مین حضرت نوح علیہ السلام سے منقول ہوا ہے کہ انہون نے
کہا اے خدا ان (کفار) کو جب مین نے
تیری بخشش کیلئے بلایا انہون نے کانون
مین انگلیان دین اور کپڑے ڈہانک

وانی کلما دعوتھم لتغفر لھم جعلوا
اصابعھم فی اٰذانھم واستغشوا ثیابھم
واصروا واستکبروا استکبارا (نوح)

لئے اور انکار پر جم گئے اور بڑائی مین آ گئے -

ایک اور آیت مین ارشاد ہوا ہے جسے قرآن عربی جاننے والون کے لئے

بھیجا ہی خوشخبری سُناتا۔ اور ڈراتا۔ پھر بہتوں نے اس سے منہہ پھیر لیا وہ سُنتے ہی نہیں اور کہتے ہین ہمارے دلون پر پردے ہین اس سے جسکیطرف تو بلاتا ہے اور ہمارے کانون مین بوجہ ہے اور ہمارے اور تیرے بیچ مین آڑ ہے تو اپنا کام کر ہم اپنا کرین گے"

قرانا عربیا لقوم یعلمون بشیرا و نذیرا فاعرض اکثرھم فھم لا یسمعون وقالوا قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب فاعمل اننا عملون (فصلت ۱۶)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے انکے کفر وانکار کرنے سے خدا تعالے نے ان کے دلون پر مُہر کر دی ہے۔

بل طبع اللہ علیہا بکفرھم (النساء ۲۲)

ایک اور آیت مین فرمایا ہے اسی طرح ہم حد سے بڑہنے والون کے دلون پر مُہر کر دیتے ہین۔

کذلک نطبع علی قلوب المعتدین (یونس ۸۶)

ایک اور آیت مین ذکر ہے ان کے لئے دل ہین پر وہ ان سے سمجھتے نہین آنکھین ہین پر وہ ان سے نہین دیکھتے۔ کان ہین پر وہ ان سے نہین سُنتے۔ وہ تو جانورون کیسے ہین بلکہ ان سے بھی بڑھکر کے بہکے ہوئے۔

لھم قلوب لا یفقھون بھا ولھم اعین لا یبصرون بھا ولھم اذان لا یسمعون بھا اولئک کالانعام بل ھم اضل (اعراف ۲۲۶)

ایک اور آیت مین ارشاد ہے ان کے دلون پر بدعملون نے زنگ لگا رکھا ہے۔ (یعنے جو انکے لئے حجاب ہے)۔ ان آیات مین ان افعال

کلا بل ران علی قلوبھم ما کانوا یکسبون (تطفیف)

کو بندون کی طرف منسوب کرنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ سابق آیتون جو ان افعال کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ محض خدا کی خالق الافعال

اور مسبب الاسباب یا علۃ العلل ہونے کی نظر سے ہے اور ان کے کسب و اختیار کو دیکھا جائے تو وہ انہین (بندون) کے افعال ہین۔ اور اس تقریر سے جملہ آیات باہم متوافق ہین نہ مخالف۔

چہارم آیت مین جو شیاطین ہمنشینون کو کافرون پر مسلط کرنا خدا کی طرف منسوب ہوا ہے اسمین بہی خدا تعالےٰ کا خالق افعال عباد۔ اور مسبب الاسباب یا علۃ العلل ہونا پیش نظر ہے نہ یہہ کہ اس تسلط مین کافر کے کسب و اختیار کا کوئی دخل نہین ہے۔

اس کسب و اختیار انسانی کا اس تسلط شیطانی مین دخل بہت سی نصوص مین تسلیم کیا گیا ہے۔ ایک آیت مین ارشاد ہے کہ جو شخص خدا کی یاد یا نصیحت سے منہہ پہیر لیتا ہی اُسپر ہم شیطان کو مسلّط کر دیتے ہین جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہہ تسلط انسان کے [illegible] کا نتیجہ ہے اور اسی کی کمائی کا ثمرہ۔

> ومن یعش عن ذکر الرحمن نقیض لہ شیطانا فھو قرین (زخرف ع ۴)

ایک حدیث مین ذکر ہے کہ ابن آدم کے دل پر شیطان جما رہتا ہے۔ یہہ خدا کو یاد کرتا ہے تو وہ ہٹ جاتا ہے یہہ غافل ہوجاتا ہے تو وہ پہر آتا ہے اور وسوسہ ڈالتا ہے اس حدیث سے بہی صاف ثابت ہے کہ وہ تسلط شیطانی غفلت انسانی کا نتیجہ اور اسکے کسب کا ثمرہ ہے۔ بلا مداخلت فعل انسانی صرف قدرت رحمانی سے وہ تسلط نہین ہوتا۔

> ان الشیطان جاثم علی قلب ابن آدم فاذا ذکر اللہ خنس واذا غفل عاد ووسوس (مشکوۃ صـ ۱۹۱)

آیات پنجم ششم و ہفتم مین جو گمراہ کرنے کی نسبت خدا تعالےٰ کی طرف ہوئی وہ بہی خدا خالق کے افعال عباد اور مسبب الاسباب یا علۃ العلل ہونے کی نظر سے ہے

نہ اس نظر سے کہ بندہ کے کسب و اختیار کو اس گمراہی مین کوئی دخل نہین ہے اس دخل کا دوسری آیات مین صاف اثبات ہوا ہے۔ ایک آیت مین ارشاد ہوا ہے خدا تعالےٰ ظالمون کو گمراہ کرتا ہے جس سے صاف ثابت ہے کہ یہہ گمراہی انکے ظلم کا نتیجہ ہے۔

كذلك يضل الله الظلمين ويفعل الله ما يشاء (ابراھیم ع ۴)

ایک اور آیت مین فرمایا ایسا ہی خدا زیادتی کرنے والون حق مین شک لانیوالون کو گمراہ کرتا ہے جس سے ثابت ہے کہ وہ گمراہی انکے شک و زیادتی کا ثمرہ ہے۔

كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب (مومن ع ۴)

ایک اور آیت مین فرمایا ہے جو بخل کرتا ہے اور خدا سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اچھی بات کو جھٹلاتا ہے اسکو ہم سختی کی طرف پہنچاتے ہین۔

واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى (الیل ع ۱)

پہلی حدیث مین جو دلون کا خدا کے تصرف مین ہونا اور دوسری حدیث مین بندون کے دلون اور جوارح کا انکے ملک مین نہونا بیان ہوا ہے۔ اسمین خدا کے حقیقی اور اصلی تملک کی طرف نظر ہے جو ظاہری و عارضی ملک و تصرف عباد کی نفی نہین کرتا بیشک حقیقی مالک اور کلی متصرف بندون کے دلون و جوارح کا خدا تعالےٰ ہے وہ توفیق نہ دے تو بندہ کسی جزو بدن سے کام نہ لے سکے مگر خدا تعالےٰ نے عارضی اور جزئی اختیار و تصرف بندون کو بھی عطا فرمایا ہے جسکا ثبوت آیات و احادیث منقولہ حاشیہ مین پایا جاتا ہے اور اسی اختیار و تصرف کی نظر سے بندہ کو کاسب قرار دیا اور امر و نہی کا مخاطب کیا ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ احادیث مذکورہ بالا مین بندون کے

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (بقرہ ع ۲۸)
افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها (الحج ع ۶)
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد (ق ع ۳)
القلب يهوى ويتمنى (مسلم)

حقیقی اور اصلی ہاور کلی ملک کی نفی ہوئی ہو نہ مطلق ملک نہ اختیار کی۔

اس قسم سے اور اس معنے کر اور آیات و احادیث مین بندون کے افعال خدا کیطرف نسبت ہوئی ہو و مع ذلک ان افعال کی نسبت بندون کی طرف بھی ہوئی ہے۔ پہلی نسبت مین خدا کا خالق و سبب الاسباب یا علۃ العلل ہونا مد نظر ہو۔ دوسری نسبت مین بندہ کا کاسب ہونا اور ان دونون نسبتون مین کسی قسم کا تعارض و تخالف نہین ہے۔ جو لوگ آیات و احادیث مثبتہ تقدیر و اختیار کو باہم متخالف و متعارض سمجھتے ہین یا آیات مثبتہ قدر سے جبر نکالکر اسلام پر اعتراض کرتے وہ فہم و انصاف سے کام نہین لیتے۔

اس قسم کے اعتراض یادہ تر عیسائی کرتے ہین اَور لوگ (آریہ وغیرہ) اس قسم کے اعتراضات کرینمین ان ہی (عیسائیون) کے مقلد ہین۔ اسمقام مین مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عہد عتیق و عہد جدید سے چند ایسی آیات نقل کیجاوین جنمین محاورات [illegible] ان افعال [illegible] خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور نیک و بد کی تقدیر کو خدا کی طرف سے مانا گیا ہے۔

وہ آیات بنظر اختصار و تقریب فہم ناظرین خیار نقشہ ذیل مین نقل کیجاتی ہین۔

نمبر صفحہ [illegible]	[illegible]	نام کتاب	باب	آیت	عبارت آیت
۷۵		خروج	۵	۲۱	دیکھ سب معجزے جو مین نے تیرے ہاتھ مین کیے ہین فرعون کے آگے دکھلائیو لیکن مین اسکے دلکو سخت کرونگا کہ وہ اُن لوگون کو جانے نہ دیگا۔
۷۸		؍؍	۷	۳	اور مین فرعون کے دل کو سخت کرونگا۔

۸۳	خروج	۱۰	۲۰	خداوند نے فرعون کے دل کو سخت کر دیا۔
۲۳۰	استثنا	۲	۳۰	لیکن حسبون کے بادشاہ سیحون نے ہمکو اپنے یہان سے گذرنے نہ دیا۔ کیونکہ خداوند تیرے خدا نے اسکا مزاج کڑا کر دیا۔
۲۷۰	״	۲۹	۴	لیکن خداوند نے تمکو وہ دل جو سمجھے۔ اور وے انکھین جو دیکھین اور وے کان جو سنین۔ آجتک نہین دیئے۔
۲۹۵	یشوع	۱۱	۲۰	کیونکہ یہہ خداوند کی طرف سے تھا کہ انکے دل سخت ہو گئے تھے تاکہ وے جنگ کے لئے اسرائیل کا مقابلہ کرین۔
۳۲۹	قاضیون	۹	۲۳	تب خدا نے ابیملک اور سکم کے لوگون کے درمیان ایک بد روح کو بھیجا اور اہل سکم نے ابیملک سے دغابازی کی۔ ۲۴۔ تاکہ وہ بیرحمی جو یربعل کے ستر بیٹیون کے ساتھ کی تہی۔ آوے۔ اور انکا خون انکے بھائی ابیملک کے سر پر جسنے انہین قتل کیا اور سکم کے لوگون کے سر پر جنہون نے اسکے بھائیون کے قتل مین اسکی مدد کی رکھا جاوے
۴۸۱	۱ سلاطین	۲۲	۲۱	اس وقت ایک روح نکلکے خداوند کے سامنے آکھڑی ہوئی اور بولی کہ مین اسے ترغیب دونگی۔ ۲۲۔ پھر خداوند نے فرمایا کسطرح سے؟ وہ بولی مین روانہ ہونگی اور جھوٹھی روح بنکے اسکے سارے نبیون کے

نمبر	کتاب	باب	آیت	عبارت
				منہہ مین پڑیگی۔ اور بولا تو اُسے ترغیب دیگی۔ اور غالب بہی ہوگی روانہ ہو اور ایسا کر۔
۷۴۹	زبور	۱۰۵	۲۵	اُس نے اُنکے دلون کو پہیرا کہ وے اُسکے لوگون سے عداوت کرنے لگے اور اُسکے بندون سے دغابازی۔ ۲۶۔ تب اُسنے اپنے بندے موسیٰ کو اور اپنے برگزیدہ ہارون کو بہیجا ✦
۷۷۵	〃	۱۴۸	۶	اُس نے اُن کو ابدی پائداری بخشی اُسنے ایک تقدیر مقرر کی جو ٹل نہین سکتی۔
۷۹۱	امثال	۱۶	۴	خداوند نے ہر ایک چیز اپنے لیے بنائی۔ ہان شریرون کو بہی اُس نے بُرے دن کے لیے بنایا
۸۳۱	یسعیاہ	۶	۹	اور اُس نے فرمایا کہ جا اور ان لوگون کو کہہ کہ تم سنا کیے پر سمجہتے نہین۔ تم دیکہا کرو۔ پر بوجہتے نہین ۱۰۔ سو تو اُن لوگون کے دلون کو چربا دے اور ان کے کانون کو بہاری کر۔ اور اُنکی آنکہین موند۔ تا نہو کہ وے اپنی آنکہون سے دیکہین اور اپنے کانون سے سُنین۔ اور اپنے دلونمین معلوم کرین۔ اور پہرین۔ اور شفا پاوین۔
۸۵۳	〃	۲۹	〃	ٹہر جاؤ اور تعجب کرو۔ عیش و عشرت کرو۔ اور اندہے ہو جاؤ۔ وے مست ہین۔ پر مے سے نہین وے لڑکہڑاتے ہین پر نشے سے نہین۔ ۱۰۔ کہ خداوند نے تم پر اونگہنیوالی روح کو ڈالا ہے

				اور تمہاری آنکھیں جو کہ نبی ہیں موندی ہیں - اور تمہارے سرداروں پر جو کہ غیب بین ہیں حجاب ڈالا - ۱۱ - اور ساری رویا تمہارے نزدیک ایسی ہو گئی جیسا اس کتاب کا مضمون جو سربمہر ہو جسے لوگ ایک پڑھے لکھے کو دیویں اور کہیں آپ اُسے پڑھئے - اور وہ کہے میں پڑھ نہیں سکتا کیونکہ سربمہر ہے - ۱۲ - اور پھر وہ کتاب ایک ان پڑھے کو دیویں اور کہیں آپ اسے پڑھئے اور وہ کہے میں ناخواندہ ہوں - پڑھ نہیں سکتا
۸۹۱	یسعیاہ	۶۳	۱۷	اے خداوند کیوں تو نے ہمیں اپنی راہوں سے گمراہ کیا - کیوں تو نے ہمارے دل کو سخت کیا کہ تجھ سے نہ ڈریں - اپنے بندوں کی خاطر پھر آ -
۹۹۲	حزقی ایل	۱۵	۶	اس لئے خداوند یہوواہ یوں کہتا ہے کہ جسطرح تاک کی لکڑی بن کے اور درختوں کی بہ نسبت ہے کہ جسے میں نے آگ کے لئے ایندھن ٹھہرایا اسی طرح سے میں نے یروشلم کے باشندوں کو ٹھہرایا ہے -
۱۱۰۴	صفنیاہ	۲	۱	تم عقل پکڑو اور تامل کرو اے ناپسند قوم - ۲ - اس سے آگے کہ تقدیر الٰہی جنے +
۱۳	متی	۱۰	۲۹	کیا ایک پیسے کو دو گورے نہیں بکتے ؟ اور اُن میں سے ایک بھی تمہارے باپ کی بے مرضی زمین پر

				نہین گرتا۔ ۳۰۔ بلکہ تمہارے سر کے بال بھی سب گنے ہوئے ہین
۱۸	متی	۱۳	۱۴	اور اُن کے حق مین یسعیاہ کی نبوت پوری ہوتی ہے کہ تم کانون سے تو سنو گے مگر سمجھو گے نہین اور آنکھون سے دیکھو گے پر دریافت نکرو گے ۱۵۔ کیونکہ اس قوم کا دل موٹا ہوا۔ اور وے اپنے کانون سے اونچا سُنتے ہین۔ اور اُنہون نے اپنی آنکھین موند لین۔ تا ایسا نہو کہ وے کبھو آنکھون سے دیکھین۔ اور کانون سے سُنین اور دل سے سمجھین اور رجوع لاوین۔
۸۶	لوقا	۸	۱۰	کہ وے دیکھتے ہوئے نہ دیکھین۔ اور سنتے ہوئے نہ سمجھین
۱۲۷	یوحنا	۶	۴۴	کوئی شخص مجھ پاس آ نہین سکتا مگر جب تک کہ باپ جس نے مجھے بھیجا ہے اُسے کھینچ لاوے۔
۱۹۹	رومیون	۱	۲۴	اسواسطے خدا نے بھی اُنکے دلون کی خواہش پر اُنہین ناپاکی مین چھوڑ دیا۔ کہ اپنے بدنون کو آپس مین بے حرمت کرین۔
۲۰۸	رومیون	۹	۱۵	وہ (خدا تعالے) موسیٰ سے کہتا ہے مین جسپر رحم کیا چاہتا ہون اُسپر رحم کرونگا۔ اور جسپر مہر کرنی چاہتا ہون اُسپر مہر کرونگا ۱۶۔ پس یہ نہ چاہنے والے نہ دوڑنے والے پر بلکہ

خداے رحیم پر موقوف ہے - ۱۷ - کیونکہ کتاب	۱۷	"	"	"
مین وہ فرعون سے کہتا ہے کہ مین نے اسی لئے	"	"	"	"
تجھے برپا کیا ہے کہ تجھپر اپنی قدرت ظاہر کرون -	"	"	"	"
اور میرا نام تمام روئے زمین پر مشہور ہووے -	"	"	"	"
۱۸ - پس وہ جسپر چاہتا ہے رحم کرتا ہے اور جسے	۱۸	"	"	"
چاہتا ہے سخت کرتا ہے - ۱۹ - پس تو یہہ مجھے	۱۹	"	"	"
کہیگا پھر وہ کیون الزام دیتا ہے - کس نے اسکے	"	"	"	"
ارادے کا مقابلہ کیا - ۲۰ - اے آدمی تو کون ہے	۲۰	"	"	"
جو خدا سے تکرار کرتا ہے ؟ کیا کاریگری کاریگر	"	"	"	"
کو کہہ سکتی ہے کہ تو نے مجھے کیون ایسا بنایا ؟ -	"	"	"	"
۲۱ - کیا کمہار کا مٹی پر اختیار نہین کہ وہ ایک ہی	۲۱	"	"	"
[illegible]	"	"	"	"
بیعزتی کا بناوے - ۲۲ - اگر خدا اس ارادے	۲۲	"	"	"
سے کہ اپنے غصے کو ظاہر کرے اور قدرت کو دکہاوے	"	"	"	"
قہر کے برتنون کی جو تباہ کرنے کے لائق تھے	"	"	"	"
نہایت برداشت کی - ۲۳ - اور اپنے بے نہایت	۲۳	"	"	"
جلال کو رحم کے برتنون پر جو اس نے حشمت کیلئے				
آگے تیار کئے تھے - ظاہر کیا تو کیا ہوا -				

ان آیات عہد عتیق و عہد جدید کو دیکھکر عیسائی معترض شرمائین اور انصاف کیطرف توجہ فرمائین اور مسئلہ تقدیر کے یا قرآن مین خدا کی طرف افعال عباد کی منسوب ہونے کے سبب وہ اسلام پر اعتراض کرنے سے باز آئین اور یہہ بات خیال مین لائین کہ مسئلہ تقدیر

یا افعال عباد کے باب مین جو کچھ قرآن و حدیث مین بیان ہوا ہے وہ بعینہٖ یا اسکے قریب قریب انکی مسلمہ کتب عہد عتیق و عہد جدید مین پایا جاتا ہے یہہ مورد اعتراض ہے تو وہ بھی ہے۔ اسکا جو جواب ادا ہو سکتا ہے وہی اسکا جواب بن سکتا ہے۔

اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہین اور جناب باری مین نہایت عجز و انکسار سے دست بدعا ہین کہ اگر یہہ مضمون حق اور رضاے الٰہی کے مطابق لکہا گیا ہے تو خدا تعالے اہل اسلام اور غیر اقوام مین اسکو قبولیت عطا فرماوے اور انکو اس سے منتفع کرے اور اگر اس مین کوئی امر خلاف حق و خطا یا مخالف مرضی الٰہی واقع ہوا ہے تو اسپر خاکسار راقم کو معافی دے۔ اور اسکے خطا پر آگاہ کرے۔

اخوان اہل اسلام خصوصاً اہلحدیث کرام کی خدمت مین یہہ التماس ہے کہ وہ اسکو حق و لایق قبول پاوین تو اسکی تصدیق و موافقت مین قلم اٹہاوین یا زبان ہلاوین۔ اور اگر وہ اس مین کوئی غلطی یا خطا پاوین تو اسپر خاکسار راقم کو متنبہ کرین مگر اس شق دوم پر یہہ عرض کرنا واجبات سے ہے کہ وہ اس مضمون کو بجنسہ سمجھنے مین علم اور فہم سے کام لین اور جس مطلب مین انکو دقت و اشتباہ واقع ہو اسمین خاکسار یا دوسرے اہل علم سے مدد لین ایسا نکرین کہ مطلب نہ سمجہین اور اعتراض جڑنے کو مستعد ہو بیٹہین جیسے ہمارے مضمون "اقسام ملازمت" کے اصول و مطالب کو مخالفین و معترضین سے کسی ایک صاحب نے بھی نہین سمجہا اور اعتراض و مخالفت کا اظہار کر دیا۔ انکے حقمین جناب باری مین ہم یہہ دعا کرتے ہین کہ خدا تعالے انکو علم و فہم عطا کرے اور اپنے نفوس پر بدگمانی اور اپنے اخوان کے حقمین حسن ظنی کی توفیق مرحمت فرماوے۔ آمین ثم آمین

جبر اختیار کا ختم

رحیم آبادی و بنارسی نوجوانون کی مبارزت پر ایک منصفانہ نظر

جب اہلحدیث کی خوش قسمتی سے مرشد آباد مین مناظرہ ہوا اور اسکی کیفیت نے بذریعہ اخبارات و رسائل شیوع پایا ہے۔ تب سے ان پہلوانان نوجوان مین مقابلہ و مبارزہ شروع ہے جو ابتک موقوف ہونا نہین پاتا۔ ہم دورسے طرفین کے حملے دیکھتے رہے اور کسی جانب کے طرفدار اس خوف سے نہ بنے کہ اسکی جانب مخالف کے مخاطب بحث ہو جاوین۔ اور جس قیل و قال فضول اور بحث قال اقول کو ہم بدترین خصال سمجھکر سالہا سال سے ترک کر چکے ہین اسمین تباہ ہین۔ مگر اس غیر طرفداری پر ہمارے بعض معزز احباب (جو ہماری ناچیز راے کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتے ہین) ہمسے ناخوش ہو گئے اور ہمیشہ متقاضی تائید جانب حق رہے اور ابتک ہین۔ ان احباب کے پاس خاطر نے ہم کو اس امر پر مجبور کیا ہے کہ ہم ان مشاجرات کی نسبت صرف اپنی راے ظاہر کرین بلا حاضر و مخاطب بحث فضول قال اقول (جس سے ہم کوسون بھاگتے ہین) سو یون رفع ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ مین علمی بحث نکرین اور رد عادی و دلائل فریقین سے تعرض کا حصہ نلین۔ اس صورت مین ہماری مخالفت ہوگی تو صرف اسیقدر ہوگی کہ فریق مخالف ہماری راے کو غلط قرار دے اسکو نہ گنجایش ہوگی کہ ہم سے ایک لا طائل و فضول بحث قال اقول قائم کرے۔ پس ہم اپنی راے ان مختصر الفاظ مین ظاہر کرتے ہین :-

کہ ان مشاجرات مین غلبۂ حق رحیم آبادیون کیجانب ہے۔ دینی مسائل کی نظر سے دیکھا جاوے تو انکو غلبہ ہے۔ علم و فہم و تقریر و تقریب کا لحاظ کرین تو وہی غالب نظر آتے ہین۔ تہذیب و پابندی داب مناظرہ کو خیال کرین تو وہ ان مین بہ نسبت فریق مقابل بڑھکر دکھائی دیتے ہین۔ انکے حملے گو بے تہذیبی سے خالی نہین مگر فریق ثانی

کو اسمین ہدایت وسبقت حاصل ہے۔ اس غلبۂ حق کے ساتھ رحیم آبادیون کی سعی اور اسکے نتیجہ کی نسبت یہہ کہنا ہی ہمارا فرض ہے کہ وہ "نسل کوہ کندن وگیا ہے برآوردن" کا مصداق ہے۔ بیشک ان کی تقریرات وتحریرات سے انکی علمیت وجودت ثابت ہے۔ اور ان تقریرات کے طبع واشاعت سے انکی سماحت وسرگرمی متحقق۔ مگر اس سے اسلام یا مسلمانون کو کوئی ایسا فائدہ معتدبہا حاصل نہین ہوا۔ جو پہلے انکو حاصل نہوا ہو۔ (مثلاً) اُنہون نے پُرزور دلائل سے بناے عیدگاہ کا بے اصل ہونا ثابت کیا وبصرف زر ودنیا مین اسکا اشتہار کردیا تو اس مین مسلمانون کو کونسا جدید فائدہ ہوا۔ اور اسلام کے کونسی رکن فرض یا واجب یا سُنت کا احیا ہوا۔ یا اُنہون نے شہادت ثقات سے یہہ ثابت کردیا کہ مناظرہ مرشدآباد مین امام مناظرہ ایک رحیم آبادی پہلوان تہانہ بنارسی نوجوان تو اس سے اسلام ومسلمانون کا کیا بڑہا۔ آہ۔ یہ غیرت نوجوان رحیم آبادی جسقدر اپنے عزیز وقت اور کار آمد زر اس قسم کے مسائل حقہ کے احقاق مین صرف کرچکے ہین وہ اصول اسلام کی تائید یا اصول مذاہب مخالفہ کی تزئیف وتردید مین صرف کرتے تو اسلام کو فائدہ پہنچاتے اور مسلمانون کی قوت بڑہاتے۔ اس زمانہ اہتزاز ہواے نیچریت والحاد مین اس قسم کے مسائل فرعیہ جزئیہ مین باہمی بحث ومنازعت ایسی ضروری نہین ہے جیسا کہ اصول مخالفہ اسلام (تناسخ۔ انکار نبوت۔ ابطال معجزات خوارق) کی مدافعت مین مخالفین اسلام سے مکالمہ ضروری ہے۔ گذشتہ را اصلوات وآیندہ را احتیاط۔ وہ آیندہ ہی اپنی قلم وطبع ووقت وزر کو اسلام کی اعانت مین مصروف کرین باہمی مشاجرات ومناقشات جزئیہ یک قلم ترک کرین۔ ہم اپنے معزز ومکرم دوست حاجی شیخ احمد اللہ صاحب والد ماجد نوجوانان رحیم آبادی کی خدمت مین ناصحانہ التماس کرتے ہین۔ کہ آپ اپنے لائق اور ہونہار فرزندون اور اپنی خداداد دولت کو

اصول و اہمات مسائل اسلام کی تائید و اشاعت مین متوجہ و مصروف کرین اور خدا
کے اس احسان کا کہ اس نے ایسے لائق فرزند آپکو عطا کئے ہین اور مال کثیر مرحمت
فرمایا ہے شکریہ بجالاوین۔ وہ شکریہ اسی صورت سے ادا ہوتا ہے کہ آپ
اسلام کو مدد پہنچاوین۔ اور مسلمانون کی مذہبی قوت بڑہاوین۔ نہ موجودہ خانہ
جنگیون سے جن سے اسلام و مسلمانون کو ضعف حاصل ہوتا ہے۔

یہہ نصیحت ہم نوجوان بنارسی کو نہین کہہ سکتے ہم جو کچھ کہین تو وہ کب سنتے ہین۔ اس
قسم کے مشاجرات انکے رسالہ کا مدار کار ہین۔ اور اپنی جزئیہ مناقشات کی بدولت
وہ اپنے اتباع مین پہلوان او رمرد میدان کہلاتے ہین۔ پہر وہ ہماری نصیحت سے
ان جہگڑون کو جن کے سبب اُنہون نے جنگجو افراد قوم مین نام پایا ہے کب چہوڑ
سکتے ہین۔ ہان اسقدر کہنے سے (وہ مانین خواہ نہ مانین) ہم رہ نہین
سکتے اور اس کہنے کو ہم اپنا فرض اور اپنے ذمہ ایک واجبی حق سمجھتے ہین
کہ ان مشاجرات [illegible] سید
محمد نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کی جناب مین کوئی کلمہ موہم توہین و تنقیص علم
سے نہ نکالا کرین جیسے[1] قائلین جواز بنا ء عیدگاہ کو بدعتی و مردانی کہنا۔ (دیکہو توثیق صفحہ ۴۴)
باوجودیکہ جناب شیخنا و شیخ الکل کا قائل جواز ہونا اُنکو معلوم ہے (دیکہو توثیق
صفحہ ۳۰) یا جناب[2] میان صاحب شیخنا و شیخ الکل کے حق مین یہہ الفاظ تحریر کرنا کہ
وہ بعض دفعہ پرانے خیالات کیطرف رجوع فرماتے ہین (دیکہو توثیق صفحہ ۴۰) جو اس
کہنے کے برابر ہے کہ وہ بعض وقت اولڈ فیشن کے بن جاتے ہین جیسا کہ نیچری لوگ
قدیم علما کو کہا کرتے ہین۔ یا اس کہنے کے برابر ہے کہ وہ بے ضبط و غیر مستقیم
الحال ہین کبہی بے تحقیق و غلط بات بہی کہدیا کرتے ہین۔ یا[3] مسئلہ عیدگاہ مین جناب
شیخنا کی مخالفت کے جواب مین یہہ کہنا کہ "اگرچہ میانصاحب اس مسئلہ مین ہمارے

موافق نہیں مگر اس زمانہ کے مجدد العلوم والدین و افضل المتاخرین (یعنے نواب صاحب مرحوم بھوپال) میرے موافق ہیں" (دیکھو توثیق صفحہ ۳۷) جسمیں جناب شیخنا کی صریح منقصت پائی جاتی ہے۔ نواب صاحب مرحوم و مغفور کے فضل و کمال سے کسی اہلحدیث کو انکار نہیں ہے مگر جناب شیخنا کے مقابلہ میں انکو افضل المتاخرین کہنا بیشک شیخنا کی تنقیص کا موجب ہے۔

بجاے خود ایک شخص کی جسقدر تعریف کیجاے اس سے کسیکی تنقیص لازم نہیں آتی۔ مگر جب کسی خاص شخص کے مقابلہ میں اسکی بزرگی بیان کیجاے تو اس سے اس شخص کی تنقیص کس فہم کی سمجھ میں آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ایک نبی کے مقابلہ میں دوسرے نبی کی بزرگی بیان کرنے سے منع کیا ہے۔ چنانچہ بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ میں آپ کا یہہ ارشاد مروی ہے کہ انبیاء میں سے ایک کو دوسرے پر بزرگی مدو۔ اور خاصکر اپنی نسبت فرمایا ہے کہ مجھے یونس بن متی سے بہتر نکہو۔ اور فرمایا مجھے موسے پر ترجیح مدو۔

> لا تفضلوا بین انبیاء اللہ
> [illegible]
> لا تخیرونی علی موسی

اس ارشاد نبوی کی وجہ یہی ہے کہ بمقابلہ تعریف کرنے میں ممدوح کے مقابل کی تنقیص لازم آتی ہے۔ اور ایسی تعریف موجب تنقیص جائز نہیں ہے چنانچہ امام نووی و کرمانی وغیرہ آئمہ نے اسپر تصریح کی ہے۔

> معناہ لا تفضلوا بعضا بحیث یلزم منہ نقص المفضول (کرمانی حاشیہ بخاری ص ۴۸۶)
> قال الشان النبی انما ھو عن تفضیل یودی الی تنقیص المفضول (نووی شرح مسلم ص ۲۴۵)

نوجوان بنارسی اگر بجاے اس کہنے کے مخالفت شیخنا کے جواب میں یوں کہتے کہ اگرچہ جناب میاں صاحب میرے موافق نہیں ہیں مگر ایک اور رکن

جماعت اہلحدیث یا بعض اور اکابر اہلحدیث میرے موافق بھی ہین یا اس سے
بھی بڑھکر یون کہدیتے "لا ریب ان شیخنا کبیر ولکن الحق اکبر منہ" یعنے
بیشک جناب میان صاحب (جو اس مسئلہ مین میرے مخالف ہین) بڑے بزرگ
اور ہمارے گروہ کے امام و سردار ہین لیکن حق (جسکو مینے حق سمجھا ہے)
ان سے بڑھکر بزرگ اور لائق اتباع ہے۔ تو بنارسی کا مدعا بخوبی حاصل ہوجاتا اور
جناب میانصاحب کی جناب مین کوئی کلمہ موہم تنقیص انکی قلم سے نہ نکلتا۔
نوجوان بنارسی کے اس قسم کے کلمات جملہ اشخاص اہلحدیث خصوصًا تلامذ
جناب شیخ الکل کے دلون پر (جو بنارسی کی محبت مین "حبک للشیء یعمی ویصم"
کے مصداق نہین ہورہے ہین) زہر آلود خنجر یا اخگر (پارۂ آتش) کا کام کر رہے ہین۔ ہمارا
گمان بلکہ یقین یہ ہے کہ رحیم آبادی نوجوانون اور انکے والد ماجد (جو عمر مین
پیر ہین مگر ہمت اور حمیت حقمین نوجوان) کو ان ہی کلمات سے زیادہ اشتعال
ہوا ہے [illegible] تو وہ اس
کارزار کو اس حد تک نہ پہنچاتے۔ لہذا ہم اپنے نوجوان بنارسی سے اُمید رکہتے ہین
کہ وہ آیندہ ایسے کلمات موہمہ سے قلم کو روکین گے۔ اور اس ناتوان پیر (جسکو
وہ اپنے رسالہ مین پیرمرد کا خطاب دیچکے ہین۔) کی نصیحت کو پس پشت نڈال دین گے
اگر وہ اسم بامسمی ہین اور سعادت آسمی سے کچھ حصہ رکھتے ہین ونعم ما قیل۔

نصیحت گوش کن جانان کہ از جان دوست میدارند
جوانانِ سعادتمند پندِ پیرِ دانا را

ہمارے مضمون تقلید اور عمل بالحدیث کی نسبت بعض لوگون کی نافہمی

وکم من عائب قولا صحیحا　　وآفتہ من الفہم السقیم

اشاعت السنتہ نمبر ۱ جلد ۱۱ مین بصفحہ (۳۱ – ۳۴) بضمن مضمون "مراسلت متعلق بعض مسائل تقلید و عمل بالحدیث" ہمنے اس سوال کے جواب مین کہ بے علمون کے لئے ترک تقلید کیونکر متصور ہے" یہہ لکہا تہا کہ "عوام اور بے علمون کے لئے ترک مطلق تقلید کا کوئی قائل نہین بجز ابن حزم حافظ ابن حزم ظاہری جنکا قول جمہور علماء اسلام کے نزدیک مسلم نہین (دیکہو حجۃ اللہ البالغہ و عقد الجید حضرت شاہ ولی اللہ و فتوحات مکیہ) اور اس وقت کے بعض علماء کا یہہ قول ہے کہ عوام کا علماء سے کتاب و سنت کا حکم پوچہکر اسپر عمل کرنا تقلید نہین ہے بلکہ اتباع ہے یہہ ایک اصطلاحی و لفظی نزاع ہے جسکو یہہ اتباع کہتے ہین اسیکا دوسرے علماء تقلید نام رکہتے ہین۔ کیونکہ تقلید بے دلیل بات مان لینے کا نام ہے اور عامیون کے عمل و اتباع مین یہی امر وقوع مین آتا ہے۔ عامی جو حکم کتاب و سنت کا علماء وقت سے معلوم ہوتا ہے۔ اسکو وہ یون ہی بیدلیل مان لیتا ہے جو عرفاً تقلید کہلاتی ہے۔ کسی عامی کو کوئی عالم اگر یہہ بہی کہدے کہ یہہ مسئلہ حدیث یا قرآن مین یون ہے۔ تب بہی وہ اسکے قول کو بیدلیل تسلیم کر لیتا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی دلیل آیت یا حدیث کا علم اسکو حاصل نہین ہوتا۔ اور اگر کوئی عالم اسکو آیت قرآن یا حدیث سنا دے یا طوطے کی طرح یاد کرا دے تب بہی وہ آیت یا حدیث کے معنی اور حدیث کی صحت تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد کہلاتا ہے

کیونکہ وہ کسی دلیل سے یہہ نہین جانتا کہ آیت یا حدیث کے وہ معنے جو اس عالم نے اسکو بتائے ہین کیونکہ صحیح ہین - اور اس حدیث کی صحت کیونکر ثابت ہے لہذا اس کی یہہ تسلیم بلا دلیل تسلیم ہے جو تقلید کہلاتی ہے - گو اُسکو کوئی تقلید نہ کہے اتباع نام رکہے - امام شوکانی علیہ الرحمتہ نے جو فرمایا ہے کہ تقلید کسی کی راے کی پیروی کا نام ہے - نہ اسکی روایت کی پیروی کا یہہ ہمارے اس بیان کا مؤید ہے نہ مخالف - کیونکہ جن امور مین عوام علما کی پیروی کرتے ہین اُنکا اکثر حصّہ راے ہے - نہ روایت - روایت صرف وہ الفاظ حدیث ہین جو قال قال سے بیان کئے جاتے ہین - ان الفاظ کے معانی دقیق کا بیان کرنا راے سے ہوتا ہے اُنکی صحت و سقم کا اظہار راے سے جن کا اتباع راے کا اتباع ہے "

اس بیان بابرہان صداقت ترجمان پر ہمارے بعض دوستون نے (جو اپنی نافہمی کے سبب ہم سے بدگمان ہو رہے ہین اور اس بدگمانی کا اقرار و اظہار وہ اپنی معاصرانہ تحریرون ✖ مین خود کر چکے ہین) یہہ اعتراض کیا ہے کہ یہہ بیان اشاعۃ السنۃ کی سابق تحریرات کے بالکل مخالف ہے - اور اسپر انہون نے تین شواہد کی شہادت پیش کیا ہے -

✖ اس تحریر مین پہلے اشاعۃ السنۃ کی اس کارروائی کی جو ممانعت استعمال لفظ وہابی کی نسبت اس سے ہوئی ہے اور اس کے مضمون متعلق احکام توریت و انجیل کی (خدا جانے کس غرض یا حکمت عملی سے) تحسین کی اور اسپر آفرین کہی ہے - اسکے بعد فرمایا ہے مولوی صاحب نے (خاکسار کو کہتے ہین) چند امور کے متعلق اس قسم کی تحریر فرمائی ہے کہ اعیان و اشخاص اہلحدیث کو کسیقدر سوء ظنی پیدا ہو گئی ہے - ازانجملہ مسئلہ فضیلت شیخین ہے - اس مسئلہ کی نسبت ایڈیٹر صاحب نے اپنے پرچہ کے چند نمبرون مین برخلاف

شاہد اوّل ۔ اشاعۃ السنۃ نمبر ۲ ج ۱۱ مین (جو واقعہ مین ضمیمہ اشاعۃ السنۃ ہے نہ اصل اشاعۃ السنۃ) بصفحہ ۹۰ کہا ہے ۔ ظاہری معنے قرآن و حدیث پر عمل کرنا اجتہاد نہین جو مجتہدون کا کام ہے اور نہ یہہ تقلید ہے جو بلا دلیل شرعی کسیکی بات مان لینے کا نام ہے ۔ بلکہ یہہ ایک قسم کا استدلال ہے کہ ہر شخص جو لغت عرب سے واقف ہو یا کسی دوسری زبان کے ذریعہ سے قرآن حدیث کے معنے و مطلب پر مطلع ہو سکے یہہ استدلال کر سکتا ہے پہر وہ اس عمل مین نہ مجتہد کہلاتا ہے نہ مقلد“

اس عبارت ضمیمہ اشاعۃ السنۃ کو نقل کرنے کے بعد آپ فرماتے ہین کہ اس عبارت مین صاف طور پر مذکور ہے کہ عامی جو کہ عربیت سے واقف نہین اور دوسرے کے ذریعہ سے حدیث کے مضمون پر مطلع ہو کر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا بلکہ عامل بالحدیث و متبع سنت سے نامزد ہوتا ہے“

شاہد دوم ۔ اشاعۃ السنۃ نمبر [illegible] جلد [illegible] مین کتب فقہ کی نسبت کہا ہے کہ ان مین کوئی کتاب ایسی نہین ہے جسمین صحت ماخذ و متمسک کا التزام ہوا ور متبع سُنت کو بلا تحقیق اسپر عمل کرنا جائز ہو اور فتوی دینا مباح ہو کوئی ایسی کتاب بتادے تو اس عاجز سے فی کتاب سو روپیہ انعام پاوے ۔ اب مولویصاحب ایسی بات نہین کہتے ان کے مضامین سابقہ و حال مین بون بعید ہے“

شاہد سوم ۔ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ مین قول امام شوکانی کی تاویل مین جو کہا ہے کہ جن امور مین عوام علما کی پیروی کرتے ہین انکا اکثر حصّہ راے ہے نہ روایت

بقیہ نوٹ صفحہ

احادیث صحیحہ و آثار قویہ و تحقیقات متقدمہ کے خاتمہ فرمائی ہے ۔ ایسے ہی مسئلہ ملازمت کفار مین جو کچھہ ایڈیٹر صاحب نے تحریر فرمایا ہے اور زور لگا کر ملازمت منصفی وغیرہ کو جائز کر دیا ہے یہہ بہی افسوس کا باعث ہوا“

روایت صرف الفاظ حدیث ہین ان الفاظ کے معانی و قیقہ کا بیان کرنا اسے ہوتا ہے" یہ ایڈیٹر صاحب کی تحریرات سابقہ کے بالکل خلاف ہے۔ اگر اسمین معانی سے وہ معانی مراد ہین جو الفاظ عبارت سے پیدا ہون۔ بعض معانی جو غور و فکر کے بعد معلوم ہوتے ہین ان مین یہی بات نہین ہے کہ صرف رای و قیاس سے پیدا ہون بلکہ الفاظ و عبارات ہی سے مستفاد ہوتے ہین۔ لیکن بوجہ اشتراک یا اجمال یا اختصار یا دیگر وجوہ کے تامل و تدبر کے بعد منکشف ہوتی ہین"۔

اس اعتراض اور دعوے تخالف اور اسپر اقامت شہادت مین ہمارے بدگمان دوست نے اسی بدگمانی سے کام لیا ہے اپنے علم کو (جسکا وہ اخبارون مین بارہا اشتہار دے چکے ہین) اور فہم کو (جو علم کے لئے ایک لازمی شرط ہے یہ نہو تو وہ کالم لم یکن ہے اس کے پاس ہی پھٹکنے نہین دیا نہ اشاعۃ السنۃ کی عبارت کا مطلب سمجھا ہے نہ اپنے اعتراض و کلام کا۔

الحق یہ بدگمانی [illegible] اشاعۃ السنۃ اور اپنی کلام سے انکے لئے سخت حجاب ہوگئی۔ اور جو اس بدگمانی سے ان کے دل مین ناراضی پیدا ہورہی ہے وہ اشاعۃ السنۃ کے صواب کو انکی نگاہ مین عیب بنا بن گئی ہے۔ اور وہ بات صادق آئی جو اشعار ذیل مین بیان ہوئی ہے

چو غرض آمد ہنر پوشیدہ باشد	صد حجاب از دل بسوئے دیدہ شد
فعین الرضاء عن کل عیب کلیلۃ	ولکن عین السخط تبدو المساویا

ہمارے اس دعوے پر کہ معترض نے ہماری عبارت اور اپنے اعتراض کے مطلب کو نہین سمجھا انہین کے شواہد ثلثہ شاہد عدل ہین۔ لہذا اسکے ثبوت مین انہی شواہد کی شہادت سے کام لیا جاتا ہے اور خارجی دلائل سے تعرض نہین کیا جاتا۔

آپکے شاہد اول کے اس نافہمی پر شہادت

عبارت ضمیمہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱ صفحہ ۹۰۸ جو آپکے دعوی تخالف کی پہلی دلیل ہے اسکا صاف اور صریح یہہ مطلب ہے کہ عامی لغت عرب سے ناواقف دوسرے شخص سے کسی حدیث کے معنے سمجھکر اسپر عمل کرے تو وہ اس عمل مین مقلد نہین کہلاتا۔ بلکہ عامل و متبع کہلانے کا مستحق ہے یہی مطلب اس عبارت کا آپنے اور الفاظ مین ادا کیا ہے (گوان الفاظ کے معانی تک آپکا خیال نہین پہنچا) چنانچہ بعد نقل عبارت مذکور آپنے فرمایا ہے کہ "اس عبارت مین صاف طور پر مذکور ہے کہ عامی جو کہ عربیت سے واقف نہین اور دوسرے کے ذریعہ سے حدیث کے مضمون پر مطلع ہوکر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا۔ بلکہ عامل بالحدیث و متبع سنت کے نام زد ہوتا ہے۔"

اور اس مطلب و مدعا سے ابہی ہمکو انکار نہین ہے۔ اور نہ ہماری عبارت اشاعۃ السنۃ نمبر ۱ جلد ۱ صفحہ ۱۴ مین اسکے خلاف بتصریح یا اشارۃً پایا جاتا ہے مین یہ نہین کہا گیا اور نہ اسکیطرف کوئی اشارہ پایا گیا ہے کہ عامی لغت عرب سے ناواقف دوسرے شخص کے سمجھانے سے کسی حدیث کے معنے سمجھکر اسپر عمل کرے تو وہ اس عمل مین مقلد کہلاتا ہے جس سے یہہ عبارت۔ عبارت سابق ضمیمہ نمبر ۱۲ ج ۱ کے مخالف ہو سکے۔

اس مین تو صرف یہہ کہا گیا ہے کہ عامی بے علم و ناواقف کسی حدیث کے معنے کسی عالم سے سمجھکر تسلیم کرے یا اسکی صحت کو اسکی بتانے سے مان لے تو وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے مین اور اسکی صحت کو تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد ہوتا ہے۔ اور اس مضمون کو مضمون عبارت سابق ضمیمہ نمبر ۱۲ ج ۱ سے ہرگز تخالف نہین ہے وہان عامی کو عمل مین غیر مقلد کہا گیا ہے۔ یہان علم مین (یعنے حدیث کی معنے سمجھنے اور اسکو صحیح جاننے مین) مقلد قرار دیا گیا ہے۔ وہان عامی کے علم سی

تصریح نہین ہوا اور اسکی نقل سے اسکو غیر مقلد نہین کہا گیا۔ یہان اسکے عمل پر کوئی حکم نہین لگایا گیا اور عمل کی نظر سے اسکو مقلد نہین ٹہرایا گیا۔

اور یہہ مضمون (نمبر ۱ جلد ۱۱) واقع اور نفس الامر کے بھی مخالف نہین ہے۔ آپ تو ماشاء اللہ تمہاری فاضل ہین۔ کوئی احمق سے احمق اور ابلہ سے ابلہ بھی اس مضمون کو خلاف واقع نہین کہہ سکتا۔ اور یہہ تجویز نہین کر سکتا کہ عامی بعلم لغت عرب نا واقف کسی عالم سے کسی حدیث کے معنے سنکر بلا دلیل اسکو صحیح مان لے اور اس حدیث کی صحت بھی اسی کے کہنے سے تسلیم کرلے تو وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے اور اس صحت کو تسلیم کرنے مین اس عالم کا مقلد نہین ہے بلکہ اس تسلیم معنی اور صحت حدیث مین محقق یا مجتہد کہلانے کا مستحق ہے یا صرف اس علم و تسلیم سے وہ عالم و متبع حدیث کہلا سکتا ہے۔

ہمارے دوست خدا آپکا حجاب بدگمانی دور کرکے آپکو فہم معانی کا حصہ نصیب کرے جبکہ آپ [illegible] فرما چکے ہین کہ ہم ایا علم معنی حدیث اپنی تحقیق سے ہو خواہ دوسرے کی تقلید سے (یا یون کہو کہ پیروی سے اگر لفظ تقلید سے ڈر آوے) اور چیز ہے۔ اور عمل یا اتباع حدیث اور چیز ہے۔ فہم یا علم ایک دل یا دماغ کی صفت ہے۔ اور عمل یا اتباع اسکا نتیجہ ہے جو عالبا جوارح کی صفت ہے۔ اور ان ہی کے ذریعہ سے وقوع مین آتا ہے۔ لہذا کسی حدیث کے صرف معنے سمجھنے سے (اپنے فہم سے ہو خواہ تقلید یا اتباع غیر سے) کوئی شخص عامل و متبع حدیث نہین کہلاتا۔ اور نہ کسی حدیث پر صرف عمل کرنے سے وہ اس حدیث کے معنے سمجھنے اور اسکو صحیح جاننے مین محقق یا غیر مقلد کہلا سکتا ہے۔ جبتک کہ وہ اپنے ذاتی علم سے اسکے معنے پر مطلع نہوا اور ذاتی تحقیق سے اس حدیث کی تصحیح نکر سکے آپنے نہ تو ہمارے ان الفاظ کا کہ وہ عامی حدیث کے معنے سمجھنے مین اور

حدیث کی صحت تسلیم کر نیمین عالم کا مقلد کہلاتا ہے" مطلب سمجھا ہے اور نہ اپنے ان الفاظ کا جو ہماری کلام سابق کی تفسیر یا تفریع مین آپنے فرمائی ہین کہ "عامی حدیث کے مضمون پر عمل کرے تو وہ مقلد نہین کہلاتا" مطلب سوچکر ان کو قلم سے نکالا ہے - بالجملہ جو کچھ آپنے دلیل اول مین اشاعۃ السنۃ سے نقل کیا یا از خود کہا ہے وہ صرف نافہمی کا نتیجہ ہے - ہمنے ناواقف عامی کو جو کسی عالم سے حدیث کے معنے دریافت کر کے حدیث پر عمل کرے - اس عمل مین مقلد نہین کہا اور مضمون ضمیمہ نمبر ۱۲ ج ۱ کا مطلق خلاف نہین کیا - صرف حدیث کے معنے سمجھنے اور اسکو صحیح تسلیم کرنے مین اسکو مقلد قرار دیا ہے -

آپکے شاہد دوم کی اس نافہمی پر شہادت

آپکا دوسرا شاہد - پہلے شاہد سے بڑہکر آپ کی نافہمی پر صریح شہادت دے رہا ہے اور یہہ بتا رہا ہے [illegible] - دوسرے کی کلام کا مطلب سمجھنا کجا - ہمنے رسالہ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ صفحہ ۳۳۶ مین یہہ کہا تہا کہ "ایڈیٹر اشاعۃ السنۃ اس سے نو برس پہلے ضمیمجات مین یہی خیالات ظاہر کر چکا ہے - نو برس کیا زمانہ تالیف معیار و منح الباری مین اسکے یہی خیالات تھے اور یہی جو مسئلہ تقلید مین اس نے اب رسالہ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ مین ظاہر کئے ہین" اسکے مقابلہ مین آپنے دعوی تو یہہ کیا تہا کہ نو برس کیا زمانہ تالیف پرچہا سابقہ و لاحقہ کے مضامین مین بون بعید ہوگئے ہیں" اور اسپر بطور مشتے نمونہ از خروارے یہہ شاہد سوم پیش کیا ہے کہ "صاحب اشاعۃ السنۃ جو کچھ نمبر ۵ ج ۱ مین کہہ چکا ہے وہ اب نہین کہتا" یعنی اس قسم کی بات سے اب ساکت و خاموش ہے - اور نہ یہ سوچا کہ منہ سے ہم لفظ "مضامین" نکال چکے ہین اور ان ہی "مضامین" مین تخالف و بون بعید ثابت کرنے کے مدعی ہین اور اسپر دلیل یہ پیش کرتے ہین کہ اب صاحب اشاعۃ السنۃ مضمون سابق رسالہ نمبر ۵ جلد ۱

سے ساکت ہو رہا ہے - کیا چپ رہنا اور کچھہ نہ بولنا ہی مضمون کہلاتا ہے؟ ہرگز نہین ہے -
اس سے صاف ثابت ہے کہ جو لفظ آپ منہہ سے نکالتے ہین اسکے مطلب سے کچھہ مطلب نہین
رکھتے اپنے الفاظ کا مطلب سمجھنا ہی نصیبہ اعدا خیال کرتے ہین -

ہمارے نزدیک کوئی عاقل معنے لفظ "مضمون" سے واقف سکوت کو مضمون نہین کہہ سکتا - اور اگر سکوت کو مضمون ہی فرض کر لیا جاوے تو پھر اس سکوت کو سابق تصریح و بیان کے مخالف نہین کہا جا سکتا - یہہ ہو تو اس مخالفت کے الزام سے کوئی فرد بشر بلکہ خود خالق البشر خدا اجل و اکبر اور اسکے رسول اطہر بچ نہین سکتے سب لوگون نے اپنی تصانیف مین اور خدا اور رسول نے اپنی کلام مین ایسی باتین فرما دی ہین جو دوبارہ نہین فرمائین اور انسے سکوت و خاموشی اختیار کی ہے - آپ کو ایسی باتون سے انکار ہوگا تو قرآن حدیث سے ہم ایسی باتین ثابت [illegible] کوئی بیان سابق کا مخالف قرار نہین دیتا - آپکے نزدیک وہ سب اپنے بیان سابق کے مخالف ہین اور اس الزام مخالفت کے محل ہین تو ہم یہی ہی "ولی فی ھؤلاء اسوۃ حسنۃ" ہمکو انہی کی پیروی اچھی ہے -

آپکے شاہد سوم کی اس نافہمی پر شہادت

آپکا شاہد سوم شاہد اول و دوم سے بڑھکر آپ کی نافہمی پر صریح شہادت دے رہا ہے اس مین جو لفظ راے ہماری کلام سے آپنے نقل کیا ہے اور اپنی کلام مین اسکو استعمال فرمایا ہے - اس کے معنے قیاس سمجھے ہین اور جو بات ظاہر و مجمل و مشترک کی تاویل سے بعد تامل و تدبر منکشف ہو اسکو راے سے خارج سمجھکر ہمپر یہہ الزام قائم کیا ہے کہ جو بات الفاظ و عبارات سے بوجوہ مذکورہ بعد تامل و تدبر معلوم ہو اسکو راے پر مبنی کہنا تمہاری تحریرات سابقہ کے بالکل مخالف ہے

جس سے صاف ثابت ہے کہ آپ۔ راے مشترک۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر۔ مئول۔ وتامل وتدبر۔ کے معنے سے بالکل ناآشنا ہین اور اس حیثیت وبضاعت پر اشاعۃ السنۃ کے (جو اصول ومعقول کا ایک موجزن دریا ہے۔) مقابلہ کے لئے وقتاً فوقتاً کہڑے ہو جاتے ہین۔

جس شخص نے بہولے سے یا اتفاقاً یا علم اصول کے کوچہ سے گذر گیا ہو گا وہ بہی راے کو قیاس سے مخصوص نہ سمجہیگا اور نہ یہہ بات منہہ سے نکالیگا کہ ظاہر یا مشترک کی تاویل مین راے کو دخل نہین ہے اور جو بات الفاظ وعبارات قرآن وحدیث سے ثابت ہے خواہ کیسی ہی تامل وتدبر کا اسمین دخل ہو وہ راے پر مبنی نہین ہے اس امر کی تصدیق ناظرین کو ہمارے ضمیمجات نمبر ۱۱ و ۱۲ جلد ۳ کے ملاحظہ سے بخوبی ہو سکتی ہے اس مقام مین اسکی تصدیق کے لئے ایک دو چہوٹی سی کتب اصول کی عبارات نقل کیجاتی ہین۔ حسامی مین مشترک کا یہہ حکم ہے کہ اس

وحکمہ ای المشترک التوقف فیہ بشترط التامل لیترجح بعض وجوھہ المأول وھو یترجح من المشترک بعض وجوھہ بغالب الراے (حسامی ص۴)

مین تامل کرین تا اسکے بعض معانی کو بعض پر ترجیح معلوم ہو۔ ماول معانی مشترک سے اس معنے کا نام ہے جسکو غالب راے سے ترجیح حاصل ہو۔

شرح معنی مین ہے کہ ماول صرف مشترک کے بعض معانی مرجحہ کا نام نہین ہے۔ بلکہ مجمل ومشترک وخفی کے معنے کسی ظنی دلیل سے راجح معلوم

اعلم ان کونہ من المشترک لیس بلازم بل اذا صار المراد معلوماً عند السامع بحسب الظاہر بدلیل غیر مقطوع بہ من المجمل والمشکل والخفی فاول ایضا × × × ×

ہون تو وہ بہی ماول کہلاتے ہین۔ اور نیز جیسے ماول اس معنے کو کہا جاتا ہے جو راے سے مرجح ہون ایسا ہی ان معنی کو کہا جاتا ہے جو خبر واحد

وایضا کما یطلق المأول علی ما یترجح بعض وجوہ بالرای یطلق علی ما یترجح ذلک بخبر الواحد (شرح مغنی)

راجح معلوم ہون۔

ان عبارات کو ناظرین ملاحظہ فرماکر یقین کرین گے کہ معترض نے اپنے الفاظ کے معانی کو نہین سمجھا۔ اور بے سوچے بن سمجھے ہمپر مخالفت بیان سابق کا الزام قائم کرکے اسپر شاہد سوم کی شہادت کو پیش کر دیا ہے۔ اور حق وہی بات ہے جو ہمنے امام شوکانی کی کلام سے استشہاد کرکے کہی ہے کہ الفاظ حدیث کے معانی دقیق کا بیان کرنا رائے سے ہوتا ہے۔ اور ان معنی کے تسلیم کرنے مین علما کی پیروی تقلید ہے۔ نہ تحقیق و ترک تقلید۔

یہہ آپکے شواہد ثلثہ کی آپ کی ناسمجھی پر شہادت ہے جس سے یہہ امر صاف ثابت ہے کہ آپنے ہمارے مضمون تقلید و عمل بالحدیث کو مطلق نہین سمجھا۔ اور اسپر جو تخالف بیان سابق کا اعتراض و الزام قائم کیا ہے وہ صرف آپکی ناسمجھی کا نتیجہ ہے اس مین علم [illegible] کا یہہ [illegible] نہین ہے۔ اب ہم آپکی اس بدگمانی کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہین جو عبارت منقولہ حاشیہ صفحہ ۱۰۷ مین آپسے ظاہر ہوئی ہے

میرے دوست! بیان مسئلہ فضیلت شیخین مین ہمنے نہ کسی حدیث صحیح کا خلاف کیا ہے نہ کسی اثر قوی کا نہ مذاہب متقدمین کا۔ آپنے جو کچھہ اپنی تحریرات مین اس مضمون کی مخالفت مین کہا ہے وہ بھی محض آپ کی ناسمجھی کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمنے ان تحریرات کے جواب سے تعرض نہین کیا اور ان کو لائق خطاب نہین سمجھا۔ آپ اپنی کلام کو نہین سمجھتے تو اشاعۃ السنہ کے دقیق مباحث اور لطیف دلائل کیونکر سمجھہ سکتے ہین اور اس صورت مین آپسے ہم کیونکر خطاب کرین۔

ملازمت منصفی کا جواز مطلق جو آپنے ہمارے مضمون ملازمت سے نکالا ہے وہ بھی آپکی سوء فہمی کا نتیجہ ہے ہمنے منصفی کو جائز مطلق ہرگز نہین کہا سکے

مختلف حصص وارکان پر جواز وعدم جواز دونو پر اس مضمون مین بتصریح موجود ہے
آپ کو ہماری کلام سمجھہ مین نہین آتے - تو پہر آپ دخل در معقولات کے مرتکب
کیون ہوتے ہین اور اپنے اور ہمارے اوقات کا خون کیون کرکراتے ہو آپ پہلے ہماری کلام
کا مطلب ہم سے یا کسی اور اہل علم سے سمجھہ لیا کرین - پہر اسپر کچھہ کہنا ہو سو کہا کرین -
ثبت العرش ثم انقش - پہلے چہت بنالین - پہر اسپر نقش و نگار کا ارادہ کرین
اور اب کے حق مین بہتر اور اسلم تو یہی بات ہے کہ آپ ہماری کلام کو دیکھا ہی نکرین
اور نہ اسپر اظہار راے کے درپئے ہوجایا کرین ہمارا کلام آپکی سمجھہ مین نہین آتا اسمین
آپکے فہم کا قصور نہ سہی وہ کلام ہی ایسا ناقص ہے کہ وہ آپکے سمجھنے کے لائق نہین
ہے - والسلام آخر الکلام -

خراسانی عربی

اور

اسکے مستور حمایتی

صائب دو چیز می شکند قدر شعر را — تعریف ناشناس و سکوت قدر شناس

اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱۰ مین بصفحہ ۳۶۶ وغیرہ خراسانی عربی کی تمثیل اور اسکے
خراسانی (یعنے غلط) ہونیکی تفصیل مین ہمنے چند رسائل کے بعض الفاظ و عبارات نقل کرکے
انکا خراسانی ہونا ثابت کیا تہا جس سے ہمارا مقصود اس امر کا اظہار تہا کہ ان الفاظ و
عبارات کا راقم اور ان رسائل کا مصنف عالم اور علوم عربیہ سے واقف نہین ہے
لہذا قرآن و حدیث کے باریک مسائل کو جو عربی جاننے پر موقوف ہو وہ سمجھہ نہین
سکتا - اور ان مسائل مین اسکا فہم قول لائق اتباع نہین ہے - عوام جو اسکو نام کے
سبب مولوی و عالم سمجھتے ہین ان مسائل مین اسکی پیروی نکرین جب تک کہ علماء وقت

سے اسکی صحت و سقم دریافت کر لین۔ اور اشاعۃ السنۃ کے مضامین دقیقہ کا سمجھنا تو بہت سے علوم اصول وغیرہ (جو عربی زبان مین مدون ہین) کے جاننے پر موقوف ہے لہذا ان مضامین کی نسبت اسکی نکتہ چینی کو محض بےخبری کا نتیجہ خیال کرین۔

جب مضمون نمبر ۱۲ جلد ۱۰ کا شیوع ہوا تب ان رسائل کے مولف کی ناواقفی کا حال بہت لوگون پر ظاہر ہوا۔ اور انہون نے تحریرًا و تقریرًا اس امر کا اظہار کیا۔

پھر ایک مسفور جماعت کو (جو اشاعۃ السنۃ سے ایک پولیٹیکل وجہ سے عناد رکھتے ہین اور اسمین وہ لوگ بھی داخل معلوم ہوتے ہین جنکی ایک چوری ہم نمبر ۹ جلد ۱۱ مین بصفحہ ۲۷۴ زیر عنوان "وہ چور پکڑا" ظاہر کر چکے ہین۔) شاق گذرا ہے تو اس جماعت نے ان الفاظ و عبارات خراسانی عربی کو صحیح عربی بنانے اور ان کے راقم کی عالمیت ثابت کرنے کو اشاعۃ السنۃ کی مخالفت کا ایک عمدہ ذریعہ خیال کیا۔ اور اس کے مضمون نمبر ۱۲ جلد ۱۰ کے جواب مین ایک رسالہ لکھا جسکا نام "ازالۃ الادہام عن بعض الاعلام" رکھا۔ جسکا صحیح مطلب بجز اسکے [illegible] کی پردہ پوشی ہوئی ہے وہ اسکو دور کرتے ہین۔ اور اس خراسانی عبارت کو وہ کھینچ تان کر مرہم پٹی لگا کر عربی فصیح بناتے ہین۔

اس رسالہ کو ہمنے دیکھا اور اسکی تاویلات و تسویلات کو بمقابلہ اشاعۃ السنۃ ملاحظہ کیا تو ہمکو یہہ شعر یاد آیا۔

"اذا اتتك مذمتي من ناقص * فهي الشهادة لي باني كامل"

اور اپنے مضمون تغلیط خراسانی عربی کی صحت کا یقین ہو گیا۔ ہم اسی رسالہ سے اپنے دعوی و بیان کی صحت ثابت کر سکتے ہین۔ اور جو ہمارے بیان کا خلاف اس مین ظاہر کیا گیا

* ترجمہ کسی ناقص سے جب میری مذمت پہنچے تو وہ میری کمال پر شہادت ہے۔

ہے اسکا جواب اُسی سے نکال سکتے ہین ولیکن ہم اس مستور جماعت کو مخاطب بنانا
نہین چاہتے اور نہ اس کے رسالہ کے کسی بات کا جواب دینا پسند کرتے ہین جب تک
وہ نقاب اُٹھا کر مرد میدان نہ بنین اور اپنا لائق خطاب ہونا ثابت نکرین۔

جب وہ ثابت کر دین گے کہ وہ صاحب تہذیب و اہل علم ہین اور ان لوگون مین سے
نہین ہین۔ جن کی چوری ہم ثابت کر چکے ہین۔ تب ہی ہم اس رسالہ کے جملہ مطالب و اقوال
سے تعرض نکرین گے اور بحث فضول قال اقول مین ہرگز نہ پڑین گے۔ ولیس ذالک
لی بخلق والحمد للہ علی ذالک لرب الخلق بلکہ اس کی تین چار مثالون سے جن کو وہ
اغلاط خراسانی عربی کی تصحیح پر قوی دلیل سمجھتے ہین اور بنا بر علیہ خراسانی عربی کو عرب
عربا قدیم فصحا کی مانند خیال کرتے ہین تعرض کر کی یہہ ثابت کر دکہائینگے کہ ان دلائل سے خراسانی عربی کی تصحیح نہین
ہو سکتی۔ اور خراسانی عربی عرب باراور اشعار اور اقوال قدیم شعرا و فصحا کی مانند نہین ہو اگر ان دلائل سے
خراسانی عربی کی تصحیح ہوہی جاوے اور محاورات عرب باد کی موافق بن جاوے تو بہی اسکا راقم الزام غلطی
[illegible] مستحق نہین ہے۔

سر دست ہم یہہ ظاہر کرنا چاہتے ہین کہ جو کچہہ اس مستور جماعت نے خراسانی
عربی کی تاویلات و توجیہات مین کہا ہے وہ ان کے بیان سے پہلے بلکہ اپنے مضمون نمبر ۱۲
جلد ۱۰ کی اشاعت سے پہلے ہمکو معلوم تہا۔ ہم اُن تاویلات کو لاشے محض سمجہکر اور ان توجیہات
کو تصحیح خراسانی عربی کے لئے ناکافی جانکر مضمون نمبر ۸ جلد ۱۱ کو شائع کیا ہے اس مضمون
کی اشاعت ناواقفی پر مبنی نہین ہے۔

اس اظہار کی وجہ یہہ ہے کہ ہمارے گروہ کا بعض عوام جو لوگون مین خواص کہلاتے
ہین اور وہ اردو فارسی جاننے کے سبب واعظ و مولوی بنے ہوئے ہین اس رسالہ
مین نحو میر کافیہ و شرح مُلّا و شافیہ بیضاوی و حریری و حماسہ و متنبی کے حوالے و نام دیکہکر
کہتے سنے گئے ہین کہ اشاعۃ السنۃ مین جو خراسانی عربی پر نکتہ چینی ہوئی ہے وہ

ان کتابوں کے مسائل سے ناواقفی پر مبنی تھی۔ اور خراسانی عربی واقعی عربی ہے۔ ان لوگوں کی تغلیط خیال ورد مقال کی غرض سے ہمنے اس امر کا اظہار چاہا ہے کہ تصحیح اغلاط خراسانی عربی کے لئے جو تاویلات رکیکہ اور تسویلات سخیفہ اس مستور جماعت نے پیش کئے ہین اُنکا ہمکو نہ صرف ذاتی علم تھا بلکہ ہمارے بعض مخالفین و موافقین نے بہی ان تاویلات کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہمنے اُنکو لائق التفات نہ سمجھا اور اپنی نکتہ چینی کو بخوف طوالت شائع کر دیا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل (جو اس دعوے پر ایک روشن دلیل ہے) یہہ ہے کہ اغلاط خراسانی عربی کی فہرست ہم لکھکر اُسکا غلط ہونا ثابت کر چکے تو ہمکو ان تاویلات کا جواب بڑے زور و شور کے ساتھ ہمارے مقابلہ مین پیش ہوگی ہین کھٹکا ہوا اور یہہ خیال آیا کہ تاویل ایک ایسی وسیع مخرج ہے کہ اُس سے غلط سے غلط کلام بہی صحیح ہو سکتا ہے اور صحیح ترین کلام (اگر اُس مین باطل تاویل کو دخل دیا جاتا ہے) غلط ہو سکتا ہے۔ لہذا ان اغلاط کی اشاعت سے پہلے یہہ دیکھہ لینا ضروری ہے کہ ان اغلاط کی نسبت اور علماء موافقین و مخالفین کی خصوصًا جو خراسانی عربی کے راقم سے حسنِ ظن رکھتے ہین اور ہماری کلام کے مخالفت کے درپئے رہتے ہین کیا رائے ہے۔ اور ہماری نکتہ چینی کی نسبت اُنکا کیا خیال ہے۔ اس خیال سے پہلے ہمنے ان اغلاط اور اپنی نکتہ چینی کو موافقین کے پاس بہیجا اُنہوں نے ہماری نکتہ چینی سے اتفاق ظاہر کیا تو پہر ہمنے اُن کو ان لوگوں کے پاس بہیجا جو ہماری مخالفت کو اپنا فرض سمجھتے تہے اور جہان تک گنجایش ہو وہ ہمپر تحریرًا و تقریرًا اعتراض کرنے سے نہین چوکتے اور راقم خراسانی عربی سے گو حسنِ ظن نہین رکھتے مگر وہ اُن سے کچھہ کدورت و بدظنی بہی نہین رکھتے۔ اُنہوں نے بہی ہماری نکتہ چینی سے اتفاق ظاہر فرمایا اور جہان کہین اختلاف ظاہر کیا وہان اسی قسم کی توجیہات

و تاویلات سے کام لیا جنکو مستور جماعت نے پیش کیا ہے ان توجیہات و تاویلات کو ہمنے لاشئے محض سمجھا۔ اور اسے ہمارا کھٹکا جاتا رہا۔ اپنی نکتہ چینی کی اشاعت کو مناسب خیال کر کے نمبر ۳ ج ۱۰ امین شایع کر دیا۔

ان اغلاط اور اپنی نکتہ چینی کی تفصیل ہم اس مقام مین ضروری نہین سمجھتے اس تفصیل کے طالب و شائق رسالہ نمبر ۱۲ جلد ۱۰ امین بصفحہ ۳۶۷ لغایت ۳۷۲ اسکا ملاحظہ فرما سکتے ہین۔ اور جن کے پاس وہ رسالہ نہو وہ دفتر اشاعۃ السنۃ لاہور سے بارسال قیمت یا (بصورت عدم وسعت) بلا قیمت وہ رسالہ منگا کر دیکھہ سکتے ہین۔

اس مقام مین ہم صرف علماء کے اقرار کو (جو اغلاط مذکورہ اور اس نکتہ چینی کو متعلق ظاہر ہوئی ہین بعینہا ان کی عبارات سے یا انکا خلاصہ اپنے الفاظ سے نقل کرتے ہین۔

سب سے پہلے ہمنے اپنی تحریر متضمن نکتہ چینی کا قلمی مسودہ اپنے معزز دوست لاہور کے مشہور عالم خلیفہ حمید الدین صاحب قاضی شہر لاہور کی خدمت مین ارسال کیا۔ انہون نے اس کی نسبت کسی قسم کی مخالفت ظاہر نہ کی بلکہ فی الجملہ موافقت ظاہر فرمائی اس مجمل تسلیم و تصدیق کو ہمنے حصول مدعا کے لئے کافی نہ سمجھا اور وہ مسودہ ایک نوجوان مناظر گروہ اہلحدیث حکیم مولوی محمد صاحب موطن بکھن ضلع گوجرانوالہ مقیم گجرات پنجاب کے پاس اپنے عزیز شیخ غلام حیدر صاحب گجراتی کے وساطت سے ارسال کیا۔ انہون نے مسودہ کی نسبت اتفاق رائے ظاہر کیا اور اس مضمون کا ایک رقعہ بنام شیخ غلام حیدر صاحب تحریر فرمایا اور اس کے ساتھہ جو ورقہ مضمون بغیر کسی قسم کے مخالفانہ تعرض کے واپس کیا۔

وہ رقعہ یہ ہے

حبی فی اللہ شیخ غلام حیدر صاحب السلام علیکم

میری رائے ناقص مین مولوی صاحب مولوی محمد حسین لاہوری کے مواخذات علمی بجا ہین۔ اور مولوی صاحب موصوف انکا خاتمہ اس آیت کریمہ پر فرمائین "فکشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" تو زیبا ہے اور باقی مضامین پر میری نظر نہین پڑی واللہ اعلم۔

حامی الدین محمد سعید البکنی ثم الگجراتی والسلام علیکم وعلی من لدیکم

اس مجمل تصدیق کو بھی ہمنے کافی نہ سمجھا۔ اور بحکم رباعی مرقومہ ذیل :۔

از صحبت دوست برنجم — کاخلاق بدم حسن نماید
کو دشمن شوخ چشم وبیباک — تا عیب مرا بمن نماید

چاہا کہ اس تحریر پر کوئی نکتہ چینی کرنے والا ملے جو ہماری تحریر کے عیوب ہمکو بتاوے ہمارے اغلاط تحریر کو (اگر اسمین ہون) صحیح قرار نہ دے۔ اس امر کے لائق ہمنے اپنے بھائی مولوی عبدالحکیم صاحب [illegible] پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کی سند حاصل کر چکے ہین۔ اور نیک نیتی سے اکثر تحریرات اشاعۃ السنہ پر نکتہ چینی کرتے رہتے ہین۔ اور انکی اس مہربانی کے ہم ہمیشہ ممنون و مرہون ہین۔ انکی خدمت مین ہمنے اپنا قلمی مسودہ ارسال کیا تو انہون نے ہماری اکثر نکتہ چینیون پر صاد کیا۔ اور بعض جگہہ بہ تفصیل ذیل مخالفانہ و معترضانہ ریمارک (یادداشت) کئے۔

نمبر غلطی	غلطی	اسپر ہماری نکتہ چینی نمبر ۱ جلد ۱۲	اسپر مولوی عبدالحکیم صاحب کے ریمارک
نمبر ۱ منجملہ اغلاط رسالہ دوم مؤلف خراسانی عربی	الباعث علیہم	بعث بلا واسطہ متعدی ہوتا ہی یا بواسطہ لام۔ حق العبارۃ باعثہ علی ذلک او الباعث لہ۔	بعث یتعدی بنفسہ وتقدیر العبارۃ وبعثہ علیہ۔

نمبر غلطی	غلطی	اس پر ہماری نکتہ چینی نمبر ۲ جلد ۱	اس پر مولوی عبد الحکیم صاحب کی ریمارک
نمبر ۳	مقصودہم من ذلک	مقصود کا صلہ ب چاہیئے نہ من۔ اور عبارت یوں چاہیئے مقصودہ بذلک۔	قصد یتعدی بنفسہ باللام وبالی۔ یقال قصدہ ولہ والیہ ولا یتعدی بالباء۔
نمبر ۱۷	اسمع الی ہذین الرجلین	سمع کا صلہ الی نہیں آتا۔ وہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ من۔	سمع یتعدی بنفسہ باللام وبالی مثال التعدیۃ باللام سمع اللہ لمن حمدہ۔
نمبر ۳ منجملہ اغلاط رسالہ سوم مؤلف خراسانی عربی	ان الحدیث الضعیف مقبول۔	مقبول اِنّ کی خبر ہے۔ تو اس پر لام چاہیئے۔	اِنّ کی خبر پر لام خاص موقع پر وارد ہوتا ہے ہمیشہ نہیں آتا۔ قال اللہ تعالے ان اللہ علی کل شیء قدیر قال ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ۔
نمبر ۶	لا تحکم الدلالۃ	تحکم کا صلہ ب چاہیئے جیسا کہ آیت کریمہ [illegible] ہے	تحکم کا صلہ علی چاہیئے یقال حکم علیہ بالامر [illegible] قرینۃ المحکوم علیہ۔
نمبر ۷	یرفع لہا راس	رفع کا صلہ الی چاہیئے۔	رفع متعدی بنفسہ ہے۔

ان ریمارکوں کو دیکھ کر ہمنے یقین کیا کہ مولوی صاحب نے ان ریمارکوں کو لکھنے کے وقت قدیم عنایت کو جو ہمارے حال پر مبذول فرماتے رہتے ہیں خرچ نہیں کیا۔ اور اپنی پوری توجہ سے کام نہیں لیا۔ اس اجمال کی تفصیل سے ایک نیا مباحثہ قائم ہونیکا اندیشہ ہے۔ اور مباحثہ قائم کرنے سے دغیروں کے ساتھ

کیون نہو چہ جائیکہ اپنے بہائیون سے ہو ہمین سخت نفرت ہے۔ لہذا اس تفصیل سے قلم کو روک کر ہم اسیقدر کہنے پر اکتفا کرتے ہین کہ مولویصاحب کی تصدیق و مخالفت سے ہمارا مدعا حاصل نہوا۔ اور قلمی مسودہ کو ہمنے ایک مشہور فاضل مدرسہ پنجاب یونیورسٹی کے مدرسہ اول عربی کے پروفیسر مولوی محمد عبد اللہ صاحب ٹونک کیخدمت مین ارسال کیا۔ اُنہون نے واقعی اس مسودہ کے عیب و صواب ظاہر کرنے مین اپنی طرف سے پوری توجہ فرمائی۔ پہلے اغلاط عربی خراسانی کی توجیہ و تاویل مین جو ممکن تہا ایش کیا۔ پہر اُن تاویلات کے رکیک و توجیہات کے سخیف ہونیکا اظہار فرماکر ہمارے اس دعوے کو کہ وہ عربی خراسانی عربی ہے تسلیم فرمایا۔ اور بارسال صحیفہ شریفہ ذیل خاکسار کو مرہون منت کیا۔

آپکے صحیفہ شریفہ کی نقل یہہ ہے

جامع الفضل والکمال وافر الجاہ والجمال دامت الطافکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ [illegible] ارشاد فرمایا ہے ہر چند مین اسکے لائق اپنے آپکو نہین سمجہتا۔ لیکن چونکہ آپکی یہہ تحریر دوستانہ ہے اسلیے سر دست جو خیال مین ہے بے تکلف گذارش کیے دیتا ہون۔ جن عبارتون پر آپنے نکتہ چینی فرمائی ہے اُن کے رکیک و سخیف ہونے مین مجہے ہرگز تامل نہین ہے۔ لیکن اُن سب کے بالکل غلط کہدینے مین کسیقدر تامل ہے۔ تامل کی وجوہ آپکی خدمت مین پیش کرتا ہون۔ اگر مقبول ہون تو فبہا ورنہ کالاے بدریش خاوند۔

(۱)[*] اشرب کے حذف مفعول کی بابت جو آپنے تحریر فرمایا ہے اُسمین یہہ تامل ہے

---

[*] یہہ نمبر ملا صاحب خراسانی کے پہلے رسالہ اغلاط کا نمبر ہے۔

کہ افعال متعدیہ مین سے جو فعل دو مفعولون کو چاہتے ہین نحویون کے نزدیک انکی دو قسمین ہین۔ (۱) وہ فعل جن کا دوسرا مفعول پہلے مفعول پر محمول اور صادق ہوسکے ان افعال کو باب علمت سے تعبیر کرتے ہین ان مین ایک مفعول کا حذف اور دوسرے کا بیان کرنا درست نہین ہے (۲) وہ جنکا دوسرا مفعول پہلے مفعول پر صادق و محمول نہو سکے ایسے فعلون کو باب اعطیت سے تعبیر کرتے ہین ان فعلون مین ایک مفعول پر اقتصار واکتفا کرنا درست ہو۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ اشرب باب علمت سے ہے یا باب اعطیت سے۔

(۲) والباعث علیھم اس کے غلط ہونے کی وجہ مین جو آپنے تحریر فرمایا ہے کہ (بعث بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ل") اس مین وجہ تامل یہہ ہے کہ میری استقرار ناقص مین بعث بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ب" "ل" کے واسطے [illegible] اسلئے مین بظن غالب بہی نفی نہین کر سکتا۔

(۳) "ضمیر مجرور کا مرجع بعض مفرد ہے"۔ اس مین یہہ تامل ہے کہ لفظ بعض گو مفرد ہے لیکن بلحاظ جمعیت مضاف الیہ ضمیر جمع کا مرجع ہوسکتا ہے۔

(۴*) ایک وہی ضمیر کی غلطی۔ اسکا وہی عذر ہے جو مذکور ہوا۔

(۵‡) دوسری یہہ کہ مقصود کا صلہ "ب" چاہئے نہ "من"۔ اس مین یہہ تامل ہے کہ قصد بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے یا بواسطہ "ل" یا بواسطہ "الی" لفظ

---

* مسودہ قلمی مین اس غلطی کا نمبر ۴ دیا گیا تھا اور رسالہ مطبوعہ مین وہ نمبر چھوٹ گیا۔ اور نمبر ۳ کی ضمن مین اس غلطی کا اظہار رہا۔

‡ اس نمبر مین بہی قلمی مسودہ اور مطبوعہ رسالہ کا اختلاف ہے رسالہ مین اس کا نمبر ۳ ہے۔

"ب" یا "من" کے واسطے سے مقصد کا متعدی ہونا مجھے یاد نہیں۔
لیکن میرا استقراء وہی ناقص ہے جو مفید ظن غالب بھی نہیں اور نفس
تعلق جسطرح مجرور بالباء سے ہو سکتا ہے۔ مجرور بہ من سے ہو سکتا
ہے۔

(نمبر ۱۲) لو کے جواب میں "ل" نہیں ہے۔ اس میں یہہ تامل
ہے کہ "لو" کے جواب میں خصوصًا جب کہ وہ منفی ہو "ل" کا ہونا ضرور
نہیں معلوم ہوتا۔

(نمبر ۱۶) حال مونث ہے ضمیر طبع* مذکر۔ اس میں یہہ تامل
ہے کہ لفظ ضمیمہ کی "ت" کا تانیث کے لئے ہونا محل غور
ہے۔

(نمبر ۱۸) سمع کا صلہ اسے نہیں آتا۔ وہ بلا واسطہ متعدی ہے
یا بواسطہ "من" الی کے غلط ہے۔ میں یہہ تامل ہے کہ سمع بواسطہ الی کے
بھی متعدی ہوتا ہے جیسے لا یسمعون الی الملاء الاعلی علی قراءۃ التخفیف اور سمع
کا بواسطہ من متعدی ہونا مجھے یاد نہیں۔

صفحہ ۱۷ ۳ (نمبر ۳۲ و ۳۳) "شرط کی جزا جملہ چاہیئے نہ صرف
"مقبول" مفرد اور اگر یہہ ان کی خبر ہے تو اس پر لام چاہیئے" اس میں
یہہ تامل ہے کہ ان کی خبر میں لام کا ہونا ضروری نہیں معلوم ہوتا۔۔

---

* طبع کو کاپی نویس نے رسالہ میں جمع لکھدیا جس سے ستم
جماعت کو بھی [illegible] کا موقع مل گیا۔ مگر کاتب کی غلطی پکڑنا
اہل علم و صاحب حوصلہ کے شایان نہیں ہے

ان المراۃ والسماحۃ والندی + فی قبۃ ضربت علی ابن الحشرج

(نمبر ۵) سلف مذکر ہے اسکا فعل مونث اس مین یہہ تامل ہے کہ سلف جمع یا اسم جمع ہے اس لئے اسکے فعل کا مونث ہونا چندان محذور نہین ہے باقی مسامحات کا بھی اگرچہ بارتکاب تکلفات بارو ہ جواب ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اخفش کے نزدیک ہر بندا کی خبر مین "مع" لانی درست ہے لیکن تاہم یہ جوابات ملا صاحب کی عبارات کو خراسانی یا افغانی ہونے سے نہین نکال سکتے کسی عبارت کا اصل قواعد کی روسے صحیح ہونا اور بات ہے اور فصیح وسنجیدہ ہونا اور بات۔ وذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم والطول القدیم ھذا اخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین وآلہ واصحابہ اجمعین

محمد عبد اللہ عفا اللہ عنہ

علیگڈہ مین قیامت
اور
اُس کی علامت

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے کسی نے پوچھا کہ قیامت کب آویگی تو آپ نے جواب مین فرمایا کہ

عن ابی ھریرۃ بینما النبی صلی اللہ

اس مضمون مین ہمارے شروانی دوست نے یہہ ثابت کردیا ہے کہ جو پارٹی اس امر عظیم وخطب فخیم کی مہتمم بنائی گئی ہے وہ اس اہتمام کی اہل نہین ہے نہ وہ مغربی علوم مین ایسی ماہر ہین کہ ان سے اصول اسلام کے مخالف مضامین کا انتخاب کرسکین اور نہ مشرقی علوم سے ایسے واقف وباخبر ہین کہ اُن سے اصول مخالف اسلام کا جواب نکال سکین پہر وہ اصول اسلام کی حمایت اور مغربی حملون سے اُسکی صیانت کیا کرین گے؟

ہم اس مضمون پر صاد کرتے ہین اور اسکی توضیح او زتائید مین یہہ کہنا بھی مناسب سمجھتے ہین کہ اس کمیٹی یا پارٹی حامی اصول اسلام مین ایک شخص بھی ایسا نہین ہے جو اصول اسلام سے پوری واقفیت رکہتا ہو یا علوم عربیہ دینیہ مین اسکو کافی مداخلت ہو۔

اس پارٹی [illegible] اور باخبر آنریبل سر سید ہین اُنہون نے اصول اسلام کی حمایت اور اصول مخالفہ کی مدافعت مین جو کچہہ اس وقت تک کیا ہے وہ ناظرین تہذیب الاخلاق اور تفسیر احمدی اور انکے متعلق پرچہ ہائے اشاعۃ السنہ پر مخفی نہین ہے۔

آپ نے اس حمایت ومدافعت مین جو کیا ہوا ہے اسکا ماحصل اصول اسلام سے انکار یا تاویل ہے یہہ آپ نے نہین ہونیکا کہ مسائل علوم مغربی آپنے اصول اسلام کے تابع کیا ہو۔

اسی پر باقی حضرات کے معلومات وحمایت ومدافعت کا قیاس ہوسکتا ہے اور مصرعہ قیاس کن ز گلستان من بہار مرا اس قیاس کی صحیح سند ہے۔

ان مین بعض حضرات جو بعض مسائل مین سر سید سے مخالفت کرگئے اپنے اُنکا اونکے اتباع ودریات سے خارج اور اپنے معلومات کا اونکے معلومات سے فائق ہونا جتا رہے ہین اور وہ اپنی مادری زبان (اُردو) مین مشہور ہونے کے سبب

بیعلمون مین اہل علم کہلاتے ہین۔ وہ واقع مین دینی معلومات کی نظر سے سر سید پر کچھ فوقیت نہین رکھتے بلکہ اُنکے معلومات سر سید کے معلومات سے بدرجہا کمتر ہین۔ اُنکی اردو دانی نے اُنکو محض بیعلمون اور علوم دینیہ سے ناواقفون کی نظرون مین عالم بنا رکہا ہے اہل علم تو اُنکو علوم مسائل اسلام سے ناواقف جانتے ہین اور سر سید کے مثل بہی نہین سمجھتے۔

وہ حضرت بمقام لاہور تشریف لائے تو ایک انگریزی خوان نوجوان نے جو سر سید کا بڑا معتقد ہے جواز سود کا مسئلہ آپ سے پوچھا آپنے جواب مین فرمایا کہ بہائی بحث کو تو بڑی گنجائش ہے مگر مین تو سود لیتا ہون ٭

ایک شخص کی یہہ روایت ہے کہ اس موقع پر آپنے فرمایا کہ مسئلہ سود مین صاحب شریعت نے کوئی قطعی فیصلہ نہین کیا۔ اسیوجہ سے بعض صحابہ نے کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے مرحض ہوئے اور مسئلہ سود کی تفصیل نہ بتا گئے آپنے آنحضرت کا قول سود کی بابت یا بعض صحابہ کا یہہ قول کسی اہل علم کی مجلس مین سنا یا اتفاقاً کسی کتاب مین دیکہہ لیا ہوگا آپکو اس امر کا علم نہین ہے کہ مسئلہ سود مین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین اجمال یا اقتصار پایا گیا ہے اور اسپر بعض صحابہ نے افسوس یا اشکال ظاہر کیا ہے وہ بیع کے سود کے متعلق ہے جسکو فضل یعنے بڑہوتی کا سود کہا جاتا ہے اور اسکی صورت یہہ ہے کہ چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے یا نمک کا نمک سے یا کہجور کا کہجور سے یا جو کا جو سے یا گیہون کا گیہون سے مبادلہ کرین تو انمین کمی زیادتی کر لین یعنے ایک تول

٭ بنک مین آپکا روپیہ جمع ہے جسکا سود آپ لیتے ہین کسی اگر کو آپ روپیہ دیتے ہین تو اسکا سود بہی نہین چھوڑتے۔

چاندی کے بدلے دو تولہ چاندی لین یا ایک سیر گیہون کے بدلے دو سیر گیہون لین وعلےٰ ہذاالقیاس۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع کے سود یعنی بڑہوتی کی ممانعت کا حکم دیا تو صرف ان چہ چیزونکا ذکر فرمایا۔ ان سے علاوہ اشیاء (لوہا۔ چونا۔ گھی۔ نیل۔ ترکاری وغیرہ) کے ہمجنس کے ساتھہ مبادلہ کرنے مین کمی وبیشی کا کچھہ حکم نہین فرمایا ان چیزون کے حکم کی ترک تفصیل کے سبب ان چیزون کے تبادلہ کی کمی بیشی مین علماء کا اختلاف ہوگیا ہے اور انہین چیزون کے بیع مین کمی وبیشی کا حکم معلوم نہ ہونے پر بعض صحابہ نے افسوس یا اشکال ظاہر کیا ہے اُس سے وہ سود ہرگز مراد نہین ہے جو قرض کے عوض لیا یا دیا جاتا ہے۔ اس سود قرض کی حرمت مین نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین کچھہ اجمال ہے نہ صحابہ وغیرہ مجتہدین مین کچھہ اختلاف ہے۔

ایک اور شخص نے آپ سے مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی پہننے [illegible] سونا پہننا ایسا ہے جیسا کسی شخص کا پختہ عمارت یا محل بنانا جو انگوٹھی پہننے والے پر اعتراض کرے وہ پہلے اپنا پختہ گھر ڈھالے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو ایک قبہ بنانے پر سلام کا جواب نہ دیا وہ قبہ کو گرا کر آیا تو آپ نے سلام کا جواب دیا۔ اس فتوے دینے کے وقت آپ کو یہہ علم نہ تہا اور غالبًا اب بہی نہ ہوگا۔ کہ پختہ گھر بنانا مطلقًا حرام وممنوع نہین ہے ضرورت کے وقت اور نیک نیتی سے پختہ مکانات بنوانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب سے ثابت ہے اور سونے کی انگوٹھی کسی حالت مین اور کسی نیت سے بہی درست نہین ہے اسی قسم کے آپ کے اور بہت سے فتوے ہین جن سے آپ کے معلومات کا ناظرین کو اندازہ

ہو سکتا ہے اب آپ کی عملی حالت بیان کیجاتی ہے۔ جس سے ناظرین کو یہہ اندازہ ہو سکے گا۔ کہ آپ کے دل مین شریعت کی کیسی عظمت ہے اور تمام علیہ اسلام کی حمایت آپ سے کسقدر ہوگی۔

آپ صوم وصلوٰۃ کے پابند نہین ہین۔ لاہور مین آپ تشریف لائے اور لوگون کو لکچر (وعظ) سنائے تو ایک دن آپ تین چار نمازین نوش جان فرما گئے ایک مجلس سامعین واجبات مین آپ اپنے لکچر کی تاثیر وقبولیت کا حال پوچھنے لگے تو ایک شخص نے جو ظہر سے عشا تک آپ کا مراقب رہا تھا بیان کیا کہ لوگ آپ کے لکچر کی تعریف کرتے ہین مگر ساتھ اس کے یہہ بھی کہتے ہین کہ مولانا صاحب نماز نہین پڑہتے جسکے جواب مین آپنے ایک نیچری دوست کی طرف (جو اس پارٹی حامی اصول اسلام کا ممبر ہے۔) اشارہ کر کے فرمایا کہ اس کمبخت نیچری نے میرے کپڑے ناپاک کر کے مجھے [illegible]

اسی قسم سے آپ کے اور معلومات وحالات ہین جن سے صاف ثابت ہے کہ آپ سر سید کے ذریات سے ہین۔ حکمًا وعلمًا ان پر کوئی فوقیت نہین رکھتے۔

مدعیان فوقیت کے علم وعمل کا جب یہہ حال ہے تو اس ہی سر سید کے ذریات کا (جو اقرار بااللسان وتصدیق بالجنان وعملا بالارکان سر سید کی پیروی پر ایمان ظاہر کر رہے ہین) آسانی اور یقین کے ساتھ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے علم وعمل کے ذریعہ سے اصول اسلام کی کسقدر حمایت کر سکتے ہین اور ان کو مغربی حملون سے کیونکر بچا سکتے ہین۔

ہماری ناقص راے مین سر سید نے تجویز تو خوب سوچی ہے مگر

اس کی تعمیل و تکمیل کے لئے مناسب ہے کہ وہ موجودہ کمیٹی کو توڑ کر اسکے ممبرون کا انتخاب پہر کرین اور ان ممبرون کے دو پارٹ (یا جتھے) بنا دین ایک پلیٹ ماہرین انگریزی دان کا ہو جو کتب علوم مغربی سے اصول مخالف اسلام کا استخراج کرے۔ دوسرا پارٹ علماء معقول و منقول ماہرین فروع و اصول اسلام کا جو اصول مخالف اسلام کا عقلی جواب دیکہین۔ ان اصول کو اصول اسلام کے مطابق و موافق کرین یا (نہ ہو سکے تو) انکو بدلائل عقلیہ رد کر دین۔

ان انتخاب کے وقت اور آیندہ کے لئے ہمیشہ وہ اس شعر کو پیش نظر رکہہ لیا کرین۔

اذا کان الغراب دلیل قوم   سیھدیہم طریق الھالکینا

اخیر مین ہم اپنے نوجوان بہائیون کے حق مین جناب باری مین یہہ دُعا کرتے ہین کہ خدا انکی ہمت [illegible] ان سے دین کا کام لے آمین ثم آمین۔

شوہر اور والد

کے حقوق مین موازنہ

ایک متعدیس نے اپنی دختر نیک اختر کا

نکاح ایک شخص کے ساتھہ اس شرط سے کر دیا کہ وہ خانہ دامادی کی رسم کے مطابق اُسی کے گھر مین اوقات عمری بسر کریے۔ اور اپنی زوجہ کو دوسری جگہہ منتقل نکرے۔ اس شخص (شوہر) سے اس شرط کا ایفا نہین ہو سکتا وہ اپنی سسرال سے علیحدہ رہتا ہے۔ اور اپنی زوجہ کو اسی جگہہ رکہنا چاہتا ہے۔

اس کی زوجہ کو اس شرط کو پورا کرنے پر اصرار نہین ہے اور وہ شوہر کے پاس جہان وہ چاہے جاکر رہنے پر راضی ہے مگر اس کا والد اس کو شوہر کے پاس جاکر رہنے کی اجازت نہین دیتا۔ اس سے ایک یہہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ درصورت مذکورہ بالا زوجہ پر شوہر کی اطاعتِ حکم لازم ہے۔ اور بلا اجازت والد شوہر کے پاس جانا ضروری ہے یا اپنے والد کی اطاعت فرض ہے۔ اور بلا اجازت والد کے شوہر کے پاس جا رہنا ناجائز و معصیت ہے

لڑکی کے والد اور اسکے ناصح مخلصون نے اس ایک سوال کو چند سوالات بنا کر بہت سے علماء وقت سے مختلف ازمنہ مین پیش کرکے استفتا کیا۔ جسکے جواب مین جو کچھہ کسی کے خیال مین آیا اُس کے موافق اس نے فتوے دیا۔ کسی نے والد کی اطاعت کو لڑکی پر واجب ٹھہرا کر اس کو شوہر کے پاس جانے سے روکا۔ کسی نے شوہر کی اطاعت واجب بتا کر اس کا شوہر کے پاس بلا اجازت والد چلا جانا جائز یا واجب ٹھہرایا۔

اسی مسئلہ مین خاکسار سے ان سوالات کے متعلق استفتا کیا گیا پس جو کچھہ فکر ناقص مین آیا وہ قلمبند کرکے مستفتی کے پاس بہیجا گیا مگر حضرت مستفتی نے جو اشاعت السنۃ کو ایک معاون ہین عرصہ تقریبًا ایکسال سے اس امر کا تقاضا جاری رکھا کہ ان علماء کے جوابات کو ہم اشاعۃ السنۃ مین درج کرکے انپر مناسب ریمارک کرین اور جو ان جوابات مین ہمارے جواب کے مخالف ہو اسکی توجیہ کرین یا اسکا جواب دین۔ یہہ امر ہمپر شاق گذرا اسوجہ سے ہمنے ہمکو اس عرصہ تک ٹالا آخر انہون نے ہمکو اس سوال کی اجابت سے معذور نہ سمجہا اور معاف نہ رکہا تو ہمنے ان جوابات کی نقل و توجیہ کا ارادہ کیا پس پہلے اشتعام مین اپنے فتوی کو نقل کرتے ہین اسکے بعد دوسرے علماء کے فتاوی کو نقل کیا جاویگا اسکے بعد ان فتاوے پر مناسب ریمارک کیا جاویگا انشاءاللہ تعالے۔

کیا فرماتے ہین علماے دین جواب مین سوالات مفصلہ ذیل کے۔

سوال اوّل

اطاعت والدین کی بیٹیا و بیٹی شوہر دار ہو یا غیر شوہر دار دونو پر برابر بلا فرق فرض ہے یا واجب یا [illegible]

سوال دوم

بیٹیون پر بعد شوہر دار ہوجانے اونکے کے فرضیت اطاعت والدین کی انپر سے بسبب فرضیت اطاعت شوہر اونکے کے بالکل ساقط ہوجاتی ہے یا بعض باقی رہتی ہے اور بعض ساقط۔ صورت مسئلہ کی کیا ہوگی اسکو بتفصیل مع دلائل بیان فرمانا۔

سوال سوم

درصورت فرضیت اطاعت والدین اور اطاعت زوج عورت پر دونو کی اطاعت برابر ہے یا کم و بیش اور باپ اور شوہر کے رتبہ مین کیا تفاوت ہے اور اعلے درجہ کس کا +

سوال چہارم

عاق کرنا والدین کا بیٹا اور بیٹی دونو پر موثر ہے یا صرف بیٹا ہی پر اور عاق کرنیکا اسپر جو عاق کیا گیا کیا اثر ہوتا ہے۔

سوال پنجم

مثلاً زید اپنی زوجہ مسماۃ ہندہ کو ایک امر جائز کی تعمیل پر جابرانہ حکم اسطور پر کرتا ہو کہ اگر تو میرے حکم کی تعمیل نکریگی تو بسبب اسکے کہ یہہ عدول حکمی تیرے باعث ایذا و تکلیف میرے دل کی ہوگی مین تجھکو طلاق دیدونگا۔ اور باپ مسماۃ مذکورہ کا تعمیل حکم شوہر سے اس طور پر روکتا اور منع کرتا ہو کہ اگر تو اپنے شوہر زید کے حکم کی تعمیل کریگی تو بسبب اس تیرے عقوق کے کہ موجب ایذا و تکلیف میرے دل کی ہوگا مین تجسے نہایت ناراض ہونگا اور قیامت مین تیرا دامنگیر ہونگا یا اسکا عکس یعنے باپ بطور مذکورہ حکم کرتا ہو اور شوہر بطور مسطورہ مانع ہوتا ہو تو اس صورت مین عورت کو عقوق باپ اختیار کرنا ہوگا یا طاعت شوہر اختیار کرنی ہوگی۔

سوال ششم

بعد نکاح کر دینے دختر کے باپ چاہتا ہے کہ لڑکی ہمارے گھر مین رہے اور شوہر چاہتا ہے کہ ہمارے گھر اور باپ کسیطرح محتاج اسکے خدمت لینی کا نہین ہے اور باپنے ایجاب نسبت مین قبل نکاح کے داماد سے یہہ شرط بھی کرالیا تھا کہ دختر ہمارے گھر مین رہیگی اور تمکو بھی یہین رہنا ہوگا۔ تو اس صورت مین عورت کو باطاعت والدین والدین کے گھر مین رہنا چاہیئے یا باطاعت شوہر شوہر کے مکان مین اور یہہ شرط مذکورہ باپ کا اس عورت کے شوہر کے ساتھہ صحیح ہے یا نہین۔

نقل فتوے خاکسار

الجواب جملہ سوالات مین جواب و تنقیح طلب ایک ہی امر ہے کہ عورت کو شوہر کے پاس

حاضر ہوجانا جہان وہ چاہتا ہے ضروری ہے - یا باپ کے حکم سے اُسکے گہر مین رہنا - اور کسکے حکم عدولی سے وہ گناہگار ہوسکتی ہے ؟

اسکا جواب یہہ ہے کہ شوہر کے پاس حاضر ہوجانا ضروری ہے نہ باپ کے حکم سے اُسکے گہر مین رہنا اور شوہر ہی کی حکم عدولی سے وہ گناہگار ہوتی ہے اس امر مین وہ باپ کی نافرمانی سے عاق نہین ہوتی -

اسپر دلیل جسمین شک واختلاف کی گنجایش نہین یہہ ہے کہ حاضر باشی مین باپ کی طاعت مطلق فرض نہین ہے بلکہ اس شرط وقید کے ساتھ ہے کہ اس حاضر باشی مین خدا کا گناہ نہو جسپر دلیل یہ حدیث نبوی ہے - لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق رواہ محی السنة فی شرح السنة -

اور اسی کی طرف آیت قرآنی مشعر ہے وصاحبھما فی الدنیا معروفا (ای علی وجہ یعرف شرعا ولا ینکر)

حضرت مولانا شاہ عبد العزیز تفسیر عزیزی مین فرماتے ہین وبالوالدین احسانا یعنی پدر و مادر را احسان کردن عظیم کہ جامع انواع آن باشد و آن سہ نوع ست (اول) آنکہ ترک ایذا قولاً و فعلاً - (دوم) خدمت ایشان ببدن و مال - (سوم) حاضر بودن در وقتیکہ استدعاء حضور نمایند - اول نوع واجب مطلق ست لہذا در ترک آن عقوق شنیع لازم مے آید و نوع دوم مشروط ست باحتیاج آنہا وقدرت این کس پس اگر آنہا محتاج نباشند یا اینکس قدرت ندارد واجب نیست - و نوع سوم نیز مشروط ست بآنکہ در حضور مفسدہ شرعی متحقق نگردد والا واجب نیست واگر والدین یا یکے از ایشان بفرمایند کہ نوافل طاعات را بگذار و پیش ما حاضر باش امتثال ایشان نمودن مقدم ست واگر فرمایند کہ واجبات را ترک کن یا ہمراہ حج فرض مرو قبول نکند واگر سنن مؤکدہ مثل جماعت و روزہ عرفہ را ترک بکنانند اصح ست کہ اگر یک دو بار ترک بکنانند اطاعت باید نمود

نمایدو اگر معتاد کنند باین ترک حکم ستان را قبول نکنند"

اور شوہر کی اطاعت حاضر باشی میں بغرض حاجت روائی شوہر مطلق فرض ہے اس میں نہ اجازت والدین کی قید ہے اور نہ کوئی شرط نصوص صریحہ صحیحہ اس اطلاق کی مثبت ہیں از انجملہ یہہ حدیث اذا دعا الرجل امرأته الی فراشه فابت ان تجیٔ فبات غضبان لعنتها الملائکة حتی تصبح متفق علیہ وفی روایة لهما قال والذی نفسی بیده مامن رجل یدعو امرأته الی فراشه فتابی علیه الا کان الذی فی السماء ساخطا حتی یرضی عنها مشکوٰۃ (ص ۲۸۲) واز انجملہ یہہ حدیث اذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وان کانت علی التنور رواہ الترمذی (مشکوٰۃ ص ۲۸۳) واز انجملہ یہہ حدیث ای النساء خیر قال التی تسره اذا نظر وتطیعه اذا امر ولا تخالفه فی نفسها ومالها بما یکره رواہ النسائی (مشکوٰۃ ص ۲۸۳)

اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں یہہ قید وکہیں نہیں گئی کہ عورت کا یہہ فرض حاضر باشی بغرض حاجت روائی شوہر اجازت باپ کی قید سے مقید ہے باپ نے نکاح کر دیا تو ملک بضع کا مالک شوہر کو بنا دیا۔ اس میں سوا شوہر کے اس کا تملک و اختیار باقی نہیں رہا۔ اور جب شوہر کی اطاعت حاضر باشی بلا قید فرض ہوئی اور اس حکم خاص میں اس کی نافرمانی معصیت ٹھہری تو اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس امر میں باپ کی اطاعت فرض نہیں ہے بلکہ معصیت ہے۔ لہذا اس اطاعت کے ترک سے عورت باپ کی عاق نہیں ہو سکتی۔ شوہر کی اطاعت نکرنے سے خدا سے عاق و نافرمان و ملعون بنتی ہے۔

اس جواب میں جملہ سوالات کے جوابات ادا ہوئے تاہم تسکین سائل کی نظر سے ان سوالات کے جوابات دو حرفی علیحدہ علیحدہ دیئے جاتے ہیں

جن کے دلائل جوابات مذکورہ سے مستنبط ہو سکتے ہین جواب سوال اول - فرق جو جواب سوال دوم سے ظاہر ہوتا ہے -

ج - س - دوم - حاضر باشی مین اطاعت شوہر کی رضا سے مشروط ہو جاتی ہے - شوہر اجازت نہ دیوے تو ساقط -

ج - س - سوم - شوہر کی اطاعت حکم حاضر باشی باپ کی اطاعت سے مقدم ہے -

ج - س - چہارم - عاق کرنا والدین کا فعل نہین ہے اور جو شبہ ہوا ہے کہ باپ نے بیٹے کو عاق کر دیا محض لغو اور جاہلانہ بات ہے - عاق ہونا اولاد کا فعل ہے - یعنی امر حق مین والدین کی اطاعت نکرنا اسمین بیٹا بیٹی دونو برابر ہین اور جس امر مین بیٹا یا بیٹی پر اطاعت والدین فرض نہین ہے (جیسے شوہر کے پاس نجانے کا حکم) اس مین نافرمانی سے شرعاً عقوق ثابت نہین ہوتا -

ج - س - پنجم - [illegible] سے نہ ڈرے وہ اس حکم عدولی سے عاق نہین ہو سکتی -

ج - س - ششم - عورت اپنے شوہر کے گھر مین رہے - باپ کی اطاعت نکرے گو شوہر کو لازم کہ وہ اپنی شرط کا ایفا کرے - اگر وہ ایفا نکرے گا تو وہ گنہگار ہوگا - عورت کو نہین پہنچتا کہ وہ خاوند کی گنہگاری اور وعدہ خلافی کے بدلے اسکی نافرمانی کرے - اور اسکے گھر مین نجائے ہان عورت نکاح کے وقت شوہر سے شرط کر چکی ہو کہ مین اپنے باپ کے گھر رہونگی شوہر کے گھر نجاؤنگی تو اسکو اختیار ہے کہ خاوند کے نہ جاوے باپ کے گھر مین اسکی ضرورت پوری کرنیکو حاضر رہے مگر یہ امر شافعی اور حنبلی مذہب کے رو سے جائز ہے جو ایسی شرط کو جائز

رہ کہتے ہین حنفی مذہب مین یہہ شرط لغو ہے اسکا ایفا شوہر کے
ذمہ لازم نہین آتا۔ لہذا حنفی مذہب مین ایسی شرط پر بھی عورت
شوہر کے گھر جانے سے انکار نہین کر سکتی۔ اس کی تفصیل ہمارے
رسالہ اشاعۃ السنتہ نمبر ۸ جلد ۱۰ وغیرہ مین ہے۔

نمقہ ابو سعید محمد حسین لاہوری۔
مؤلف اشاعۃ السنتہ

نمبر ۲ نقل جواب

استفتاء معلومہ از علماء دہلی

جواب سوال اول ۔ واضح ہو کہ اولاد پر والدین کی اطاعت فرض نہین ہے
اطاعت والدین کی فرض ہونے پر کوئی دلیل نہین نہ کوئی حدیث نہ کوئی آیت
ہان اولاد پر احسان وسلوک والدین کے ساتھ البتہ فرض ہے اور اس بارے مین
بہت سی آیتین اور حدیثین آئی ہین اللہ تعالے فرماتا ہے وقضی ربک ان لا تعبدوا
الا ایاہ وبالوالدین احسانا اور دوسری جگہہ فرمایا ہے واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل
لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا اور حدیث شریف مین آیا ہے قال قلت
یا رسول اللہ من ابر قال امک قلت ثم من قال امک قلت ثم من قال اباک
اور دوسری حدیث مین آیا ہے رضا الرب فی رضا الوالد وسخط الرب فی سخط الوالد
رواہ الترمذی اور سوا انکے اور آیتین اور حدیثین آئی ہین جہان سے صرف
ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر احسان وسلوک وصلہ رحمی ورضا جوئی والدین کے ساتھ
فرض ہے نہ کہ اولاد پر اطاعت والدین فرض ہے۔ اور جسطرح احسان وسلوک

فرض ہے ایسے ہی والدین کو ستانا اور تکلیف دینا اور قطع رحمی حرام و اکبر الکبائر ہے اور
اسی کو شرع مین عقوق کہتے ہین۔ اور جو عاق کرنا والدین کا اولاد کو مشہور ہے اسکے
کوئی معنے نہین کیونکہ عقوق تو فعل اولاد کا ہے نہ والدین کا تو والدین کا عاق کرنا
کوئی چیز نہین ہے اور عقوق کے حرام ہونے اور اکبر الکبائر ہونے مین بہت حدیثین
آئی ہین قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا انبئکم باکبر الکبائر قالوا
بلی یا رسول اللہ قال الاشراک باللہ وعقوق الوالدین الحدیث پس اولاد
پر احسان وسلوک فرض ہے خواہ ذکور ہون خواہ اناث خواہ شوہر دار ہون خواہ
غیر شوہر دار بلا تفاوت اور ایسے ہی عقوق بھی حرام ہے۔ اور البتہ زوجہ پر اطاعت
زوج فرض ہے عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امر
احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان یسجد لزوجھا رواہ الترمذی ہے۔ اور سوا اسکے
اور حدیثین آئی ہین کہ جن سے فرضیت ثابت ہوتی ہے پس زوجہ پر اطاعت
شوہر اور اطاعت [illegible] امر تعمیل
حکم شوہر مقدم اور ضروری ہے۔ فقط

اور اسی جواب سوال اول سے جواب سوال دوم وسوم وچہارم وپنجم کا بخوبی
ظاہر ہو گیا۔ فقط واللہ اعلم بالصواب

جواب سوال ششم جب قبل نکاح کے باپ نے یہ شرط کر لی تھی کہ دختر ہماری
گھر مین رہیگی اور شوہر نے اس شرط کو قبول ومنظور کر لیا تو اب اس شرط کا ایفا ضروری
ہے۔ اللہ تعالے فرماتا ہے ان العھد کان عنہ مسئولا۔ اور حدیث شریف مین آیا ہے
عن عقبۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا
بہ ما استحللتم بہ الفروج رواہ البخاری اور یہی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بھی
ہے۔ چنانچہ فرماتے ہین ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما اشترطت انتہی

واللہ اعلم بالصواب

حررہ محمد عبدالرحمن عفی عنہ

سید محمد عبدالسلام عفی عنہ | سید محمد ابو الحسن | محمد یوسف | تلطف حسین

سید محمد نذیر حسین

نمبر ۲ نقل جواب استفتاء معلومہ از علماء دیوبند

بعد غور کرنے عبارت سوال موجودہ سوال اول و دوم و سوم و پنجم و ششم کا ایک معلوم ہوتا ہے اور چہارم کا جُدا۔ اس لئے دو جواب کافی ہین۔ جب عورت کا باپ اُسکو شوہر کے گھر جانے سے منع کرے اسمین اطاعت ضروری نہین ہے اور نہ ایسی شرائط بروقت نکاح کچھ مؤثر ہین قاعدہ کلیہ یہہ ہے کہ عقوق والدین بڑا سخت گناہ ہے۔ لیکن اسکے اندر یہ شرط ہے کہ خلاف شرع پر والدین کا اصرار ناجائز [illegible] حقوق شرعاً شوہر کے ہین اُس مین ماں باپ کی اطاعت ضرور نہین ہے اور کچھ حقوق والدین ہین اُس مین شوہر کی اطاعت ضرور نہین مثلاً شوہر یون کہے کہ تو اپنے ماں باپ سے مت مل اور مت کلام کر اسمین شوہر کی اگر نہ مانے درست ہے اور اگر ماں باپ یون کہین کہ تو شوہر کے یہان مت جا اس مین ماں باپ کی نہ ماننے تو درست ہے کیونکہ اصل حق شوہر کا تو یہی ہے کہ اسکے گھر مین بلا حائل وبگر رہے پس جہانتک کہ خلاف شرع ہنو وہ نیک اطاعت درست ہے ورنہ وہ اطاعت درست نہین ہے۔

(۲) عاق کرنیکا اثر بیٹا بیٹی پر کچھ نہین ہے یعنی وہ بیٹا بیٹی ہی رہتے ہین۔ اور جائداد سے حصہ برابر پائینگے اور رسم عوام جہلا ہے یا ہنود کی ہے اور شرع شریف مین جیسے کہ دوسرے کی اولاد اپنی نہین ہوتی ہے جسکو تبنّی کہتے ہین

ایسے ہی اپنی اولاد سے رشتہ نہین قطع ہوتا۔

محمد شفقت علی عفی عنہ صحیح

مدرس مدرسہ عربی دیوبند بندہ محمود عفی عنہ

محمد مصعب علی ۱۳۰۲

نمبر ۳ نقل جواب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی

اطاعت والدین کی اولاد پر مطلقاً فرض ہے خواہ متنزج ہو خواہ متعزب امور مباح مین نہ منکرہ مین لاطلاق قولہ تعالے وبالوالدین احسانا الاٰیۃ قال فی جلالین ای براً انتہے وفی البیضاوی البر کل فعل مرضی انتہی قال فی المجمع فیہ حدیث نہی عن عقوق الامہات من عق والدہ اذا اذاہ وعصاہ وفی حدیث الاعتکاف البر ای الطاعۃ وبر الوالدین ضد العقوق وفی القاموس البر بالکسر الصلۃ والصدق والطاعۃ الی اصل اطاعت امر مشروع کی بر و احسان ہے اور یہی فرض اولاد پر ہے اور احادیث [illegible] ہے فقط واللہ اعلم۔

(۲) زوجہ پر زوج کی اطاعت بہی امور زوجیت مین فرض ہے اور سوائے اسکے متوکد ہے نہ فرض لقولہ علیہ السلام ولو امرہا ان تنتقل من جبل اصفر الی جبل اسود الخ ولقولہ علیہ السلام اذا دعا الرجل امراتہ الی فراشہ الحدیث وغیرہا من الاحادیث ولقولہ تعالی الرجال قوامون علی النساء الاٰیۃ واللہ اعلم

(۳) بعد نکاح کے دختر پر اطاعت والدین کی مثل قبل نکاح کے باقی ہے کوئی حصہ ساقط نہین ہوتا۔ لاطلاقات الاٰیات والاحادیث اور وجوب حق زوج کا مانع وجوب حق والدین کو نہین ہے۔ جیسا والدہ کا حق والد کے حق کو مزاحم نہین۔ اور والدین اگر زوج کی خدمت سے مثلاً منع کرین تو وہ معصیت ہے

اس میں اطاعت جائز نہیں لہذا کچھہ تمانع نہیں حق تعالے کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور والد کا اور والدہ اور زوج سب کا حق و اطاعت ہے کوئی ایک دوسرے کا مزاحم نہیں ہے اپنے اپنے درجہ پر سب فرض ہیں سقوط کسی حصہ کا نہیں ہوتا فقط واللہ تعالے اعلم

(۴) والدین کی اطاعت زوج کی اطاعت پر اقدم و اوکد ہے اگر والدین کسی امر غیر مشروع کو یا اتلاف دوسرے کے حق کا نکرتے ہوں کیونکہ یہ معصیت ہی اور یہا سواسطے کہ جو کچھہ نصوص میں تاکید بر والدین کی ہے وہ زوج کے واسطے نہیں ہے۔ حدیث انت ومالك لابيك اور حدیث قال رجل من احق الناس بحسن الصحبة قال امك ثم امك ثم ابوك الخ احق الناس میں الف لام داخل کرکے عام بنایا ہے جو زوج کو بہی شامل ہے اسیواسطے نووی شرح مسلم میں تحت اس حدیث کے لکہتے ہیں۔ اجمعوا على ان الام والاب آكد حرمة ممن سواهما والبقية [illegible] ان اشكر لي ولوالديك الاية اور دیگر آیات و احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ حق والدین زوج سے مقدم ہے۔ اور عقل کا بہی یہی حکم ہے کہ والدین نے خصوصًا والدہ نے کسقدر خدمت والدین کی مشقت اٹہائی ہے۔ اور زوج کو سوائے حق قوام علی النساء ہونے اور ذمہ داری الفظ وغیرہ کے اور کچہہ نہیں ہے اور اسکا اختیاری ہے سوائے اسکے والدین کے عہد او الدین کا حق صلہ رحم نہایت اوکد ہے پس اقدم و الرجح عند التعارض امر بر و صلہ میں والدین ہی ہیں۔ فقط۔ واللہ اعلم۔

(۵) عقوق ایذا و نافرمانی کا نام ہے پس اگر کوئی والدین کو ایذا دیوے اور نافرمانی کرے غیر مشروع تو خود بحکم شارع عاق ہے والدین کے عاق کرنے کی کیا ضرورت ہے اور کیا اسکا اثر ہے اور جو وہ امر معصیت یا کسے کے اتلاف

حق کا امر کرتے ہین اور اولاد نہین مانتی تو اس مین حق بجانب اولاد کے ہے لاطاعۃ
الخ نص شارع کی ہے۔ اس پر اگر عاق کرتے ہین تو محض بیہودگی اور لغو ہے بلکہ
خود والدین ہی گنہگار ہین ہرگز ولد عاق نہین پس در صورت ثانی تو عاق کا کوئی
اثر بھی نہین واللہ تعالے اعلم۔

(۶) اگر زوج کسی امر جائز کو زوجہ سے کراتا ہے جسمین بر شرعی والدین کا
فوت نہین ہوتا۔ تو زوجہ کو اسکو کرنا چاہئے اور والدین کے منع کو نہ ماننے کہ یہہ امر
والدین کا معصیت ہے اور علی ہذا اگر والدین امر جائز کرادین اور زوج کے کسی امر
کو مانع نہین تو کرنا چاہئے اور زوج کے منع کو نہ مانے کہ یہہ منع زوج کا معصیت ہے
لاطاعۃ الخ اور جو امر زوج کا ایسا ہے کہ بر شرعی والدین کے خلاف ہے تو بھی نکرنا
چاہئے علی ہذا عکس اسکا غرض خلاف مشروع اور اتلاف حق مین کسیکا قول
نہ مانے البتہ اگر ایسا امر دائر ہو کہ دونو کی خدمت مثلاً ایک وقت مین در پیش ہے
اور ایک دوسرے سے [illegible] والدین کی [illegible] بسبب اقدم
ہونے بر والدین کے اطاعت زوج پر چنانچہ جواب سوم مین مذکور ہوا واللہ تعالے اعلم

(۷) اس صورت مین زوجہ کو بخانہ زوج رہنا چاہئے کیونکہ یہہ امر حقوق زوجیت
سے ہے کہ زوج جہان چاہے رکھے اپنے گھر لیجانے مین نفع ازدواج حاصل ہوتا ہے۔
دوسرے کے گھر رہنے سے اسکو ضرر یا انتفاع بوجہ اتم نہین یا دوسری مصلحت ہو
قال اللہ تعالے الرجال قوامون علی النساء واسکنوھن من حیث سکنتم الآیۃ
کہ بدلالۃ النص مثبت مدعی ہے پس والدین کا خانہ زوج سے منع کرنا جو حق زوج مین ہے
اور معصیت ہے اس امر کا ماننا عورت کو ہرگز جائز نہین بے تامل زوج کا امر قبول
کرے۔ اور اس سے ہرگز عقوق بجانب زوجہ عائد نہین ہو سکتا اور والدین کا
اس وجہ سے عاق کرنا لغو اور زبون بیہودگی خلاف شرع کے اور یہہ شرط بھی

ان کی غیر مشروع ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ الخ پس اس شرط کا کچھ اعتبار نہین فقط۔ واللہ اعلم

نووی نے شرح مسلم مین لکھا ہے قال الشافعی واکثر العلماء ھل المحمول علی شرط لا تنافی مقتضی النکاح الخ اور حنفیہ بھی مسافرت کے مسئلہ مین ایسا ہی کہتے ہین مگر جو سفر مین ضرر اور فتنہ ہو تو وفا شرط کو لازم کرتے ہین نہ بوجہ شرط بلکہ بوجہ ضرر و فتنہ کے۔ واللہ تعالے اعلم۔

(۸) روایات فقہا اس باب مین مختلف ہین مگر اس زمانہ مین جو کچھ مختار اپنے اساتذہ کا ہے یہہ ہے کہ اگر ابوین آ کر مل سکتے ہین تو زوجہ بدون اذن کے نہ جاوے البتہ اگر نوبت تقطیع رحم پہونچنے لگے تو اس وقت بدون اذن شوہر چلا جانا درست ہے کہ قطع رحم حرام ہے اور معصیت مین اطاعت درست نہین۔ واللہ تعالی اعلم۔

(۹) اوپر معلوم ہوا کہ اس وقت عناد مین خروج زوجہ بدون اذن درست نہین [illegible] اذا امر حکم حدیث کا ہے البتہ درصورت لزوم قطع رحم امتثال امر نہین چاہیے اور ابوین اگر ملنے کو آوین تو مکان شوہر مین دخول انکا بدون اذن شوہر کے درست نہین قال علیہ السلام ولا تاذن فی بیتہ الا باذنہ البتہ باہر سے بات کر سکتے مین اور دیکھہ سکتے ہین اور زوج اس ملاقات سے منع نہین کر سکتا کہ قطع رحم اور حرام اور معصیت کا ماننا زوجہ کو ممنوع ہے واللہ اعلم۔

(۱۰) اس صورت مین خدمت والدین کی مقدم ہے خدمت زوج کو موخر رکھے اور والدین کی خدمت کرے انکا حق مقدم ہے چنانچہ جواب بالا سے واضح ہوگیا فقط واللہ تعالے اعلم

کتبہ الاحقر رشید احمد گنگوہی۔

جواب دیگر از مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی

اطاعت والدین کی امور مباحہ مین جنمین کسی کے حق مین جور نہو اور معصیت نہو سب پر فرض ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت منکوحہ یا غیر منکوحہ لقولہ تعالے ان اشکر لی ولوالدیک الآیۃ اور جسمین حق تلفی زوج کی ناحق ہو۔ وہ حرام ہے لقولہ علیہ السلام لا طاعۃ للمخلوق فی معصیۃ الخالق اور ظلم کرنا حق ذی حق مین بہی معصیت ہے پس بعد نکاح کے دختر کو شوہر کی اطاعت بہی کرنا لازم ہے مگر حق والدین اوکد ہے سو جس صورت مین زوج محتاج اپنی حاجت کا ہو اور والدین عاجز کسی حال مستغنی خدمت دختر سے ہوں تو خدمت والدین مقدم ہوویگی ورنہ شوہر کی خدمت مین حاضر رہے۔ اور عاق کرنا کوئی امر شرعی نہیں۔ لغو اور غلط عوام ہے اگر اطاعت موافق حکم شرع کے کرتی ہے اور نافرمانی والدین کی غیر مشروع مین کرتی ہے اور زوج کی خدمت شرعیہ کرتی ہے اور اس سے والدین ناراض ہو کر عاق کرین تو کچہ اصل اسکی نہین والدین خود عاصی ہووینگے اور دختر ہرگز عاق عند اللہ تعالے نہوویگی۔ بلکہ رضا والدین سے ایسا کام کرنا موجب معصیت و نافرمانی حقتعالے کا ہووے گا البتہ اگر نافرمانی والدین کی مباحات وغیر جورحق زوج مین کرے تو عاق ہے من اللہ تعالے نہ والدین کے کرنے سے کہ اثر اسکا عذاب کا ہونا اور دنیا مین سزا کا ملنا ہے نہ حرمان میراث جیسا عوام مین مشہور ہے پس اگر زوج اپنی زوجہ کو امر مشروع و مباح کرنیکو کہتا ہے تو اس کو اطاعت واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ولو امرها ان تنتقل من جبل اصفر الی جبل اسود ومن جبل اسود الی جبل ابیض کان ینبغی لها ان تفعل الحدیث کذا فی المشکوۃ ولقولہ علیہ السلام ولا تخالفہ فی نفسها ولا مالها بما یکرہ الحدیث

احد والدین اگر ایسی کام سے منع کرین تو نہ مانے کیونکہ یہ منع والدین کا معصیت ہے اور
جو رحق زوج مین ہے اور والدین کے اس امر کو ماننا گناہ ہے اور نہ ماننا عقوق نہین
بلکہ والدین خود عاصی ایسے منع سے ہین علے ہذا اگر بعد نکاح کے شوہر اپنے گھر بیجاتا
ہے تو عورت پر شوہر کے گھر جانا واجب ہے۔ اور باپ کے منع کو ہرگز نہ ملنے کہ امر باپ کا خلاف
حکم حق تعالے کے ہے قال اللہ تعالی اسکنوھن من حیث سکنتم الایۃ وقال
علیہ السلام ولا تخالفہ فی نفسہا ومالہا الحدیث پس اس صورت سوال مین کہ
والد کسیطرح محتاج خدمت نہین اور دختر کو خانہ زوج سے منع کرتا ہے ظلم کرتا ہے عورت
کو واجب ہے کہ نہ مانے اور زوج کے گھر جاوے باقی شرط کر لینا بدر کا کہ دختر ہر روز
میرے گھر رہیگی یہہ شرط خلاف مقتضائے عقد نکاح کے ہے قال علیہ السلام
کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل الحدیث لہذا اسکا وفا کرنا زوج پر ضرور
نہین۔ فقط واللہ اعلم۔

کتبہ الاحقر رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

احمد رشید رشید

نمبر ۲ نقل جواب مولوی محمد ارشاد حسین صاحب

جواب سوال اول - اطاعت والدین کی بیٹا بیٹی پر شوہر دار ہو یا غیر شوہر دار
فرض ہے اور فرضیت اسکی ثابت ہے نص قطعی سے قال اللہ سبحانہ وتعلے
وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا قال فی معالم التنزیل
ای امر ربک واوجب قال فی روح البیان ای امر کل مکلف امرا مقطوعا
بہ فاھم الواجبات بعد التوحید احسانھا انتھی وقال الخطیب فی السراج المنیر تحت
قولہ تعالی ووصینا الانسان بوالدیہ ای امرناہ ان یبرھما ویطیعہما ویقوم بہما
انتھی اور حدیث کثیرہ بھی اس باب مین وارد ہین رضا الرب فی رضا الوالد وسخط

الوب فی سخط الوالد ویگرہما جنتک ونارک لیکن اطاعت مخلوق مین خواہ والدین

ہوں یا غیر ان کے یہہ امر شرط ہے کہ معصیت الٰہی نہو ورنہ معصیت آلٰہی مین اطاعت

کسی کی جائز نہین فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ متفق علیہ ولا طاعۃ

فی معصیۃ انما الطاعۃ فی المعروف متفق علیہ پس جب بیٹی شوہر دار ہوجاتی ہے تو اطاعت

شوہر اُسپر فرض ہوجاتی ہے اسحالت مین اُسپر اطاعت والدین کی اُن امور مین جو منافی

اطاعت مفروضہ شوہر کی ہون فرض کیا مباح بہی نہین کما سیجئ مفصلا فی الاجوبۃ

الاٰتیۃ۔

جواب سوال دوم۔ اطاعت شوہر کی زوجہ پر فرض ہے اور دلیل فرضیت

اس کی اولاً آیات متعددہ منجملہ اُن کے ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف

وللرجال علیہن درجۃ قال الامام الرازی فی تفسیرہ فاعلم ان اللہ تعالے

لما بین انہ یجب ان یکون المقصود من المراجعۃ اصلاح حالہا لا ایصال الضرر

الیہا ان لکل واحد من الزوجین حقا علی الاخر [illegible] امیر الزوج

کالمامور والرعیۃ فیجب علی الزوج بسبب کونہ امیرا وراعیا ان یقوم بحقہا و

مصالحہا ویجب علیہا فی مقابلۃ ذلک اظہار الانقیاد والطاعۃ للزوج انتہی

مختصرا فی التفسیرات الاحمدیہ قولہ تعالی ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف

ایماء الی حقوق کل من الزوج والزوجۃ علی الاخر فحقوق الزوج علی الزوجۃ

الخدمۃ والادب وترک الاعتراض علیہ وامتثال اوامرہ بالکلیۃ وانقیادہا لہ

وترک المنع من الوطی حتی شاء وکیف شاء انتہی اور ثانیاً احادیث کثیرہ صحیحہ منجملہ

ان کے حدیث ترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت

آمر احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان تسجد لزوجہا اور حدیث امام احمد جو

مشکوۃ مین ہے لو کنت امرا احدا ان یسجد لاحد لامرت المراۃ ان تسجد لزوجہا

ولیلزموھا ان تنتقل من جبل اسود الی جبل ابیض کان ینبغی لھا ان تفعل انتھی اور حدیث بیہقی مرویہ فی المشکوٰۃ عن جابر قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ لا یقبل لھم صلوٰۃ ولا تصعد لھم الحسنۃ العبد الآبق حتی یرجع الی موالیہ فیضع یدہٗ فی ایدیھم المراۃ الساخط علیہا زوجہا والسکران حتی یصحو انتھی ۔

جواب سوال سوم ۔ اولاً عورت پر اطاعت والدین مطلقاً فرض نہیں ۔ اس کے بعد اطاعت شوہر بعد شوہر دار ہو جانے کے فرض ہوئی والدلیل علیہما مر آنفاً تو جن امور میں اطاعت والدین منافی اطاعت شوہر ہوگی اُن امور میں بمقتضاے احادیث سابقہ وحدیث صحیح لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق کے اطاعت والدین ساقط ہو جاویگی اور باقی میں باقی رہیگی قال الامام الغزالی فی الاحیاء النکاح نوع رق فھی رقیقۃ لہ فعلیہا طاعۃ الزوج مطلقاً فی کل ما طلب منہا فی نفسہا مما لا معصیۃ فیہ وقد ورد فی حق الزوج علیہا اخبار کثیرۃ قال صلی اللہ علیہ وسلم ایما امرأۃ ماتت وزوجہا عنہا راض دخلت الجنۃ وکان رجل قد خرج الی سفر وعھد الی امراتہ ان لا تنزل من العلو الی السفل وکان ابوھا فی الاسفل فمرض فارسلت المراۃ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تستاذن فی النزول الی ابیہا فقال صلی اللہ علیہ وسلم اطیعی زوجک فمات فاستامرتہ فقال اطیعی زوجک فدفن ابوھا فارسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخبرھا ان اللہ تعالی قد غفر لابیہا بطاعتہا لزوجہا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر واذا ثبت فضل الرجل علی المراۃ ظہر ان المراۃ کالاسیر العاجز فی ید الرجل و لھذا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استوصوا بالنساء خیراً فانھن عندکم عوان ۔

جواب سوال چہارم - جن امروں مین اطاعت زوج کی اور پدر کی فرض ہے اُن مین اطاعت شوہر کی مقدم ہے اوپر اطاعت والدین کے نہ باقی امور مین کما ظہر من الاحادیث والروایات المذکورۃ سابقا۔

جواب سوال پنجم - عقوق پسر و دختر دونون مین ہوتا ہے معنے عقوق کے نافرمانی غیر معصیت مین اور ایذا رسانی کے ہین قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین الحدیث اور اثر عقوق کا فاسق ہو جانا ہے عاق کا جب تک توبہ نکرے۔

جواب سوال ششم - ایسی حالت مین عورت کو اطاعت شوہر کی لازم ہے نہ اطاعت پدر کی کما ظہر من الاحادیث والروایات المنقولۃ انفا اور اسحالت مین نافرمانی پدر کی حق دختر مین عقوق شرعی نہین ہے اس واسطے کہ نافرمانی شوہر کی معصیت ہے اور عقوق [illegible] اس معصیت و [illegible] پس معصیت مین اطاعت والدین کی فرض کیا مباح بھی نہین والدلیل علیہ قد مرا نفا اور اول جوابات سے جواب باقی سوالات کا بھی ظاہر ہو گیا یعنی جب اطاعت شوہر مقدم ہوئی اطاعت پدر پر تو اس خواہش پدر مین کہ دختر ہمارے گھر رہے مخالف رضی شوہر کے دختر کو اتباع شوہر کرنا ہوگا اور باپ کو شرط کرنا بوقت نسبت کی لغو ہے اور مخالف ہے مقتضائے عقد کے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل اور زیارت والدین مین اذن شوہر کی حاجت ہے اور عورت خلاف رضی شوہر کے مکان شوہر سے مکان والدین مین نہین جا سکتی اور درصورت بیماری شوہر و پدر کے عورت کو خدمت شوہر خدمت پدر الا باجازت شوہر فقط واللہ سبحانہ اعلم وعلمہ اتم

العبد المجیب

محمد ارشاد حسین احمدی

خلاصہ مضمون خط مولوی ارشاد حسین صاحب بجواب سوال سائل

آنچہ بعض اہل علم بر فرضیت اطاعت والدین از آیۂ کریمہ وبرا بوالدیہ ولم یکن جبارا عصیا وبرا بوالدتی ولم یجعلنی جبارا شقیا استدلال کردہ اند بنظر راقم این استدلال صحیح نیست چہ ہر دو آیت در بیان حال حضرت یحیی و عیسی علیہما السلام وارد شدہ است و ازین در بیان صفات این ہر دو حضرات صفت بر و احسان بوالدہ شان بیان می فرماید ازین بیان لازم نیست کہ این صفت شان بطور فرضیت بران حضرات بود ممکن است کہ بطریق ندب باشد واللہ سبحانہ تعالے اعلم

نمبر ۵ نقل جواب مولوی عبد الصمد صاحب

سوال اول۔ اطاعت ماں باپ کی بیٹا بیٹی پر فرض ہے یا واجب یا مستحب۔

جواب سوال اول۔ اطاعت و تابعداری والدین کی بعضے امور مین فرض اور بعض مین مستحب اور بعض مین ممنوع لیکن تابعداری جن امور مین والدین کی فرض و واجب ہے وہ یہہ ہے کہ والدین کو اذیت قولی و فعلی نہ دینا کہ اس سے عقوق یعنے نافرمانی ثابت ہوگی لانہ اثم الٰہی ہے اور نان و نفقہ انکو دینا بشرطیکہ وہ مفلس ہوں اور یہی خدمت گذاری کرنا وقت حاجت انکی ہے اور عقوق یعنی نافرمانی والدین کی اور اذیت دینی انکو قولی یا فعلی گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب اس گناہ کا دوزخ مین داخل ہوگا بلکہ بعض حدیثوں مین وارد ہے کہ اگر والدین حکم کرین بیٹا کو کہ طلاق اپنی بی بی کو دے تو چاہیے بیٹا کو کہ بی بی کو طلاق دیدے بلکہ یہہ بھی ثابت ہے کہ والدین کو غصہ سے پیش نہ آوے نہ اف کرے نہ تف کرے گو انکے آگے ماں باپ مسلم ہوں یا کافر سورہ بقر مین ہے واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا الخ اور سورہ نساء میں ہے واعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئا وبالوالدین احسانا الخ اور سورہ انعام مین ہے قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا بہ شیئا وبالوالدین احسانا

احسانا الخ معالم التنزیل اور خازن وغیرہ نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے وفرض
علیکم و وصاکم بالوالدین احسانا اور تفسیر مدارک نے سورہ نسار کی تفسیر میں لکھا ہے
واحسنوا الیہما احسانا بالقول والفعل والانفاق علیہما عند الاحتیاج اور
دوسرے رکوع بنی اسرائیل میں ہے لا تجعل مع اللہ الٰہا اٰخر فتقعد مذموما
مخذولا وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا اور سورہ عنکبوت میں ہے
ووصینا الانسان بوالدیہ حسنا الخ اور سورہ لقمان میں ہے ووصینا الانسان بوالدیہ حملتہ امہ الخ اور سورہ
احقاف میں ہے ووصینا الانسان بوالدیہ احسانا حملتہ امہ کرہا الخ عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین الخ رواہ البخاری مشکوٰۃ میں ہے عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم بعشر کلمات قال لا تشرک باللہ شیئا وان قتلت وحرقت ولا تعقن والدیک
الخ عن ابی الدرداء ان رجلا اتاہ فقال ان لی امراۃ وان امی تامرنی بطلاقہا فقال
ابو الدرداء سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الوالد اوسط ابواب
الجنۃ فان شئت [illegible] عن ابن عمر
قال کانت تحتی امراۃ احبہا وکان عمر یکرہہا فقال لی طلقہا فابیت فاتی
عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذالک لہ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم طلقہا رواہ الترمذی وابو داؤد وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من اصبح مطیعا للہ فی والدیہ اصبح لہ بابان مفتوحتان
من الجنۃ الخ رواہ البیہقی فی المشکوٰۃ عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم لا یدخل الجنۃ منان ولا عاق ولا مدمن الخمر رواہ النسائی والدارمی
فی المشکوٰۃ قال ابو اللیث السمرقندی فی تنبیہ الغافلین عن زید بن علی عن
ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو علم اللہ شیئا من
العقوق ... فلیعمل العاق ما شاء ان یعمل فلن یدخل الجنۃ

ولیعمل البار ما شاء ان یعمل فلا یدخل النار اور درمختار میں ہے سطر مطبوعہ مجتبائی ص ۸۰۹
صلة الرحم واجبة ولو كانت بسلام وتحية وهدية ومعاونة ومجالسة ومكالمة وتلطف
واحسان ويزورهم غبا ليزيد حبا بل يزور اقرباءه كل جمعة او شهر ولا يرد حاجتهم لانه من القطيعة
في الحديث ان الله يصل من وصل رحمه ويقطع من قطعه وفي الحديث صلة الرحم تزيد في
العمر اور حجة الله البالغہ میں ہے قال صلی اللہ علیہ وسلم من اکبر الکبائر عقوق الوالدین وبرهما ان يتم
باموالهما الطعام والكسوة او الخدمة ان احتاجا واذا دعاه الولد اجابا واذا امره اطاع ما لم يامر بمعصية
ويكثر زيارته ويكلم معه بالكلام اللين ولا يقول لهما اف ولا يدعو باسمهما ويمشي خلفه ويذب عنه
من غنا بهما اذاه ويوقره في مجلسه ويدعو لهما بالمغفرة اور صفحہ میں ہے قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وقال صاحبهما في الدنيا معروفا ومن المعلوم انه ليس من الاحسان ولا من المصاحبة
بالمعروف ان يموتا جوعا والولد في عيش ایسے ہی ہدایہ شرح وقایہ و درمختار وغیرہ میں ہے لیکن
تابعداری والدین کی اول امور میں کہ مستحب ہے بیٹے پر وہ ان امور ہمراہ ان دونوں کی جیسا کہ روپیہ پیسہ او کپڑا لتہ و
اشیاء [illegible] سے انکی خدمت کرنا بشرطیکہ والد اسکے محتاج ہوں مگر دان کی رضا کے
واسطے اور دعا خیر لینے کے واسطے اور اسی طرح جو خدمت ولد پر فرض و واجب نہیں ہے وہ خدمت والدین کی بجا لانا
واسطے رضا و خوشی انکی کے بشرطیکہ وہ خدمت خلاف شرع شریف کی نہ ہو لیکن تابعداری والدین کی جو حرام
ہے وہ یہ ہے کہ دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اشتراک جیسا کہ واسطے رضا والدین کے تئیں اللہ تعالیٰ کی ذات
و صفات میں کرنا یا کسی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انکار کرنا یا حقیر جاننا یا کسی بدگناہ کی سبب والدین
کی تابعداری کرنا جیسا کہ جھوٹی گواہی دینا شراب پینا سود کھانا زنا کرنا صلوۃ صوم حج فرض چھوڑنا اور اطاعت
تابعداری کرنی میں والدین کی بیٹا بیٹی ہر دو برابر ہیں یعنی جن امور میں تابعداری والدین کی بیٹا پر فرض و
واجب ہے ان امور میں بیٹی پر فرض و واجب ہے اور جن امور میں تابعداری والدین کی بیٹا پر مستحب ہے ان امور
میں بیٹی پر مستحب ہے اور جن امور میں بیٹا کو تابعداری والدین کی حرام ہے ان امور
میں بیٹی کو تابعداری والدین کی بھی حرام ہے۔۔ باقی آئندہ

نور دین صاحب کے ذمہ وہ حق واجب سمجھتے ہو (جیسا کہ حاجی سکندر کو اپنی کہا ہی) تو انکو دلواؤ ... ہے تو آپ ہی ... پرچے دے ...

اشاعة السنة النبوية

علی صاحبہا الصلوۃ والتحیۃ

۳۰۰ غیرہ

نمبر ششم لغایت دوازدہم بابت سنہ ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء جلد دوازدہم

اصول و ضوابط بدستور

اشاعة السنة کے غیر معمولی توقف کے اسباب

ہمارا ایک سفر کلکتہ ایک سفر سمانہ اور دو دفعہ کا سفر مالوہ (جو قومی خدمات کی غرض سے تھے) اور ہمارے والد ماجد اور دو چھوٹے لڑکوں کی بیماری اور انکی رحلت اور ایک بڑے لڑکے کی شادی یہ سب اسباب موجب توقف طبع رسالہ ہوئے ہیں دبا ایں ہمہ اپنے معاونین سے اس مجبورانہ توقف پر معافی کے خواستگار ہیں مگر یہ درخواست انہی سے ہے جو سنہ ۱۸۹۱ء تک قیمت رسالہ عنایت فرما چکے ہیں۔ اور جو لوگ تا سنہ ۱۸۹۱ء بلکہ سنہ ۱۸۹۰ء کے ہمارے باقیدار ہیں وہ بہ مستحق نہیں ہیں ...ہمارا حال قیمت میں متوقف رہے ہم اشاعت رسالہ میں جسکی بابت ہم ان سے کچھ پیشگی نہ لیچکے تھے پھر بھی ہم ہی اشاعت رسالہ میں تقدیم کی ان سے ارسال قیمت میں تقدیم نہو سکی۔ وہ اب بھی قیمت رسالہ ارسال کریں اور آئندہ تحریر خطوط کی اجرت ابکی دفعہ عموماً بیرنگ ... آتا ہے

اشاعة السنة کی قومی خدمت زمانہ فترت

اشاعة السنة کی وہ خدمات جنکی نظر سے کلکتہ وغیرہ کا سفر ہوا تھا ہم بعد ظہور اثر بیان کرینگے سردست ہم ایک خدمت بیان کرتے ہیں جو ایام قیام میں اس سے ظہور میں آئی ہے۔

ممالک مغربی و شمالی و اودھ کی مردم شماری کے فارموں (نقشجات) میں اہل اسلام کی تفریق فرقہا کی لئے ایک خانہ میں لفظ وہابی لکھا گیا تھا ہم نے اسکی اطلاع پاکر گورنمنٹ ممالک مذکورہ سے اسکی موقوفی کی درخواست کی جسکو گورنمنٹ نے ازراہ عطوفت منظور فرمایا اور اپنی یادداشت نمبری ۔ ای $\frac{1}{300-3}$ مورخہ ۲۳ جنوری سنہ ۱۸۹۱ء کے ذریعہ ہمکو اپنے حکم سے مطلع کیا جس پر ہم گورنمنٹ کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور اہل حدیث علاقہ ممالک مذکور شکریہ کی ہدایت کرتے ہیں۔

ایسی ہی درخواست گورنمنٹ بنگال اور چیف کمشنر برار سے ہمنے کی تھی۔ گورنمنٹ بنگال نے تو ہماری درخواست کو منظور فرمایا اور اپنی چٹھی فنانشل ڈیپارٹمنٹ نمبری (۷۵۶) مورخہ ۴ فروری سنہ ۱۸۹۱ء میں ہمکو وعدہ دیا کہ یہ لفظ اس شخص کے حق میں نہ لکھا جائیگا جو خود اپنے آپکو وہابی نہ لکھائیگا۔ مگر چیف کمشنر برار نے ہماری درخواست کا کوئی جواب نہیں دیا۔ گمان غالب ہے کہ وہاں بھی

ابو سعید محمد حسین مہتمم اشاعة السنة (اسلامیہ پریس لاہور میں چھپا) بٹالہ ضلع گورداسپور پنجاب

اسی حکم پر عملدرآمد ہوگا جو دوسری گورنمنٹوں نے جاری کیا ہے۔ اگر وہاں اسکے خلاف ہوا ہو۔ تو ہمکو وہاں کی اہلحدیث اطلاع دیں۔ اسپر ہم کچھ کارروائی کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ گورنمنٹ پنجاب و دیگر لوکل گورنمنٹوں کے ہم نہایت شکرگزار ہیں جنھوں نے خود ہی اپنے حکم سابق ممانعت استعمال لفظ وہابی کو ملحوظ رکھا۔ اور ان خاریوں میں اس دل آزار لفظ کو درج نہ کیا۔

بنارسی فساد کے انسداد میں ہماری استحقاق شکریہ

بڑی خوشی کی بات ہے کہ بنارسی فساد کا وہ شعبہ جسکا اثر حضرت شیخنا و شیخ الکل کی بارگاہ تک پہنچ چکا تھا موقوف ہوا۔ اور میرے عزیز مولوی محمد سعید بنارسی نے اس جعلی خط کا (جس کا فوٹو انھوں نے شائع کیا تھا اور وہی فوٹو اس شعبہ فساد کا مبدا تھا) جعلی ہونا تسلیم کر لیا۔ اور اس کی اشاعت پر افسوس و ندامت ظاہر کر کے حضرت شیخ الکل سے عفو چاہا اور اسپر حضرت شیخ الکل سراپا رأفت و مروت نے انکا قصور معاف کر دیا اس امر کو عزیز بنارسی نے خود ایک ضروری پرچہ میں ظاہر کیا ہے جسکی نقل ذیل میں درج ہے۔

الحمد للہ رب العالمین حمد الشاکرین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحابہ اجمعین۔ اما بعد راجی رحمۃ اللہ المجید محمد سعید گزارش کرتا ہے کہ میں نے تحریر مندرجہ ذیل بحضرت جناب میاں صاحب روانہ کی۔

ازمحمد سعید [illegible] دام اللہ ظلکم السلام علیکم و رحمۃ اللہ۔ جس خط آپ کا میں نے فوٹو شائع کیا۔ اوسکے جعلی ہونیکا مجھکو علم نہ تھا اسلئے مینے اوسکو شائع و مشتہر کیا اب جناب کی تحریرات سے معلوم ہوا کہ وہ خط جعلی ہے لہذا میں اوسکی اشاعت پر سخت نادم ہوں اور میں اعتراف کرتا ہوں کہ مجھ سے اس خط کی اشاعت میں جلدی ہوگئی لہذا میں اس قصور کی جناب سے معافی مانگتا ہوں۔ الراقم العاجز محمد سعید عفی عنہ

جواب جناب میاں صاحب نے یہ عنایت فرمایا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

از عاجز محمد نذیر حسین بمطالعہ گرامی مولوی محمد سعید صاحب سلمہ ربہ بالخیر بعد السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ واضح ہو آپکی تحریر مورخہ ۳ صفر ۱۳۰۸ھ میرے پاس پہنچی اوس سے معلوم ہوا کہ آپکو کسی مفسد کی بیجا کارروائی سے مغالطہ ہوا جسکی وجہ سے آپ نے اوسکے جعلی خط کا فوٹو شائع کر دیا چونکہ آپ حسب طریقہ محمودہ اوس غلطی سے جو آپ سے اوسکی اشاعت میں سرزد ہوئی مجھہ سے معافی چاہتے ہو۔ لہذا میں آپکو لکھتا ہوں کہ اب میرا دل آپکی جانب سے بالکل صاف ہے اب کسیطرح کی ناخوشی آپ سے مجھکو نہیں ہے فی الواقع وہ کسی مخالف طرفین کا فعل تھا جس سے فیما بین ہمارے اور تمہارے رنجش و اختلاف پیدا ہو گیا تھا اب میں لکھتا ہوں کہ آج کی تاریخ سے تحریرات سابقہ جانبین کا کچھ خیال و لحاظ نہ کیا جائے اور حدیث کی سند میری دی ہوئی آپکو مبارک ہے بطور سابق فیض تمہاری ذات سے جاری رہے اور اہلحدیث تم سے فیضیاب ہوتے رہیں زیادہ السلام خیر الختام محررہ نہم صفر ۱۳۰۸ھ

مگر اتنا ہی بڑا بلکہ اس سے بڑھکر یہ افسوس بھی ہے کہ عزیز بناریسی نے اس معافی قصور اور بحالی تلمذ پر ہمارا شکریہ
ادا نکیا جو انکے ذمہ پر واجب اور ایک دین لازم تھا خصوصًا ایسی حالت میں کہ وہ اپنی غلط فہمی اور بدگمانی سے
پہلے شیخنا و شیخ الکل کی ناراضی کا موجب ہم ہی کو اقرار دیچکے اور اپنے پرچہ نصرت نمبر ۵ و ۶ جلد (۴) کے ضمن میں بیان
کر چکے تہے کہ جناب شیخنا و شیخ الکل کا اس فوٹو کو جعلی قرار دینا اور اسکی اشاعت پر اُن (بناریسی) سے ناخوش ہونا
ہماری ہی (خاکسار کی) ترغیب سے ہوا ہے۔ اور اسکے بعد وہ یہ بھی جان چکے تھے کہ اس معافی قصور کا موجب
بھی خاکسار ہی ہے یہی شخص ہے جس نے جناب شیخنا و شیخ الکل کے فیصلہ و حکم اخیر کو جو جلسہ ۱۲ ذی قعدہ ۱۳۱۰ھ میں ہمارے
(بناریسی کی) حق میں صادر ہوا تھا چھپنے ندیا۔ اور ہمارے حریفوں کے حوالہ نکیا یہی شخص ہے جس نے جناب ممدوح کی اس خط
کو جس میں انہوں نے ہم (بناریسی) کو زمرہ تلامذہ سے خارج کر کے واپسی سند کا حکم دیا تھا اشاعت سے روکا یہی شخص
ہے جس نے اپنے خط کے ذریعہ ہم (بناریسی) کو اشاعت تحریرات مذکورہ کی موقوفی کا وعدہ اور طمع دیکر معافی مانگنے کا
مشورہ دیا تھا بلکہ مضمون درخواست معافی (جس کو ہم نے شیخ الکل کی خدمت میں پیش کیا ہے) تحریر کر کے ہمارے پاس بھیجدیا
تھا اسی مضمون کو ہم (بناریسی) نے حافظ مولوی عبد اللہ صاحب کی فہمایش سے اپنے خط میں نقل کر کے شیخ
الکل کی خدمت میں پیش کیا تو انہوں نے ہمارا قصور معاف فرمایا۔ اور فرط مروت اور رافت سے اس معافی نامہ کو جس کا مسودہ
حافظ مولوی عبد اللہ صاحب نے اپنی قلم سے لکھکر حضرت ممدوح کی خدمت میں بھیجدیا تھا اپنی قلم سے نقل فرما کر
ہمارے پاس بھیجدیا [illegible] معافی قصور
و بحالی تلمذ کی سند حاصل کرنے کے بعد ہمارا شکریہ ادا کرتے اور اس سوءظنی اور غلط فہمی کی جو پرچہ مذکورہ میں وہ کر چکے تہے
تلافی عمل میں لاتے۔ بیشک واجب تھا جس سے انہوں نے ابتک تغافل کیا ہے۔ گذشتہ را صلوٰۃ۔ اب بھی وہ ہمارا حق (شکریہ)
ادا کریں اور تلافی مافات عمل میں لادیں۔ اور اگر ہماری اس واجبی شکایت کے مقابلہ میں انہوں نے عذر بدتر از گناہ کیا
اور اس نیکی کے بجائے شکریہ کفران نعمت کا ارتکاب ہوا تو ہم اپنا حق خود وصول کرینگے اور ان سب کاغذات کو جو اس باب میں ہمارے پاس موجود
و محفوظ ہیں (۱) حضرت شیخنا و شیخ الکل کی دستخطی متعدد خطوط جنمیں انہوں نے جعلی خط کے فوٹو کی اشاعت پر بناریسی
کی نسبت سخت ناراضی ظاہر فرمائی (۲) جلسہ عالم ۱۲ ذی قعدہ ۱۳۱۰ھ کی روئداد جس میں آپنے بناریسی کی نسبت آخری
حکم صادر فرمایا تھا۔ (۳) حضرت شیخنا کا خط بھی بناریسی جسمیں آپنے انکو واپسی سند حدیث کا حکم دیا اور زمرہ تلامذہ سے
خارج کیا تھا۔ (۴) ہمارا وہ خط جس میں ہم نے عزیز بناریسی کو اس جلسہ کی کارروائی سے اطلاع دیکر معافی مانگنے کا مشورہ دیا تھا
اور اس سے ہماری نیک نیتی اور اصلاح طلبی کا کامل ثبوت ملتا ہے۔ (۵) حافظ مولوی عبد اللہ صاحب غازیپوری کا وہ خط جس میں
انہوں نے شیخ الکل کی خدمت میں مضمون معافی نامہ لکھکر ارسال کیا تھا۔ (۷) حضرت شیخنا کا خط بھی مولوی محمد بشیر صاحب
جسمیں انہوں نے عزیز بناریسی پر اپنا کمال عتاب ظاہر کیا تھا (۸) مولوی محمد بشیر صاحب کا خط بھی حضرت شیخ الکل جس سے
اس جعل کر جلسازوں کا پتہ لگتا ہے اور اس فساد کے بانیوں کا جو مدت سے اسمعیل ذبیح کے نام سے گمنام تحریریں چھاپ کر

کہ کوئی منصف مقرر ہو جو شہادت لیکر حکم صادر کرے ہماری نظر میں نزدیک شیخ الکل اس منصب کے احق ہیں آپ کسی اور کو

شائع کر رہے ہیں حال کھلتا ہے وغیرہ وغیرہ) چھاپ کر مشتہر کرینگے۔ اور اسکے ساتھ یہ بھی ثابت کرینگے کہ اس فساد کے بانی اور شروع سے آخر تک اسکے حامی وہی لوگ ہیں جنکو آپ اسی پرچہ نمبر ۵ و ۶ میں اپنے گواہ بنا چکے ہیں اور حاجی و مولوی حقائق آگاہ ولی کے خطاب سے یاد کرتے ہیں۔ بالفعل ہمکو ان خطوط کے چھاپنے اور ان حضرات کی حرکات ظاہر کرنے سے یہ بیت مانع ہے۔

تو برائے وصل کردن آمدی ❊ نے برائے فصل کردن آمدی ❊ **ہم یہ نہیں چاہتے** کہ دبی ہوئی آگ ہمارے ہاتھ سے سلگے صرف **یہ چاہتے** ہیں کہ اس فساد کی وہ چنگاری (جس کو اس فساد کا جن جانتا ہو اہمارے اوپر گرا گیا ہے) بجھائی جائے یعنی اس فساد کی شراکت یا اعانت سے ہمکو بری کر کے اسکی رفع و صلاح کو ہماری سعی کا نتیجہ تسلیم کیا جائے۔ ہمارے اس دعوی استحقاق شکریہ میں عزیز مذکور کو اب کچھ شک یا انکار ہو تو اس امر کے تصفیہ کے لئے آپ کری حافظ مولوی عبد اللہ صاحب کو منصف مقرر کر لیں جنکی منصفی پر ہم بھی خوش ہیں حافظ صاحب ہمکو مستحق شکریہ کہینگے تو ہم اس دعوے سے دست بردار ہو جائینگے اور اگر وہ ہمکو ذکر میں عزیز مذکور ہمارا حق ادا کریں ورنہ ہم اپنا حق وصول کرنے کے لئے بحکم الضرورات تبیح المحظورات وہی چال اختیار کرینگے جو ہم عرض کر چکے ہیں گو دل سے وہ ہمکو پسند نہیں۔

ہمارے شاگرد یا شاگردان شاگرد ❊

کس نیاموخت علم تیر از من ❊ کہ مرا عاقبت نشانہ نکرد ❊ اس زمانہ آزادی و خود اجتہادی میں کوئی کسی پر شاگردی کا دعوی کرے تو اسکا نتیجہ وہی ہو گا جو پیر نے استاد کی بیت مذکورہ میں بیان کیا ہے اور اسکی تازہ نظیر وہ نادر ہے جو حضرت شیخ الکل کو اپنی بنارسی شاگرد سے پہنچا ہی جسنے اپنے پرائیویٹ خطوط اور رسالہ تحفے بردن میں ایسے حقیقی مع الفاظ لکھی ہیں کہ انکی نقل (گو نقل کفر کفر نباشد) موجب شرم ہے۔ بنا برآں علیہ ہمکو اسبات کی مطلق پروا نہیں کہ ... شاگردی کے اثبات سے کوئی نفع حاصل کریں۔ مگر اس زمانہ میں اس ... اس کا اقبال کرے اور یہ سبب ... اس اقبال کا اظہار کیا جائے تو وہ مظہر کو جھوٹا بنانے اور اخباروں میں اسکا اشتہار کرنے اس صورت میں پردہ پوشی کرنا اپنے آپکو جھوٹا بنانا ہے۔ **اس** مشکل اور مجبوری کی وجہ سے ہم آج ناظرین سے اس بیان کی اجازت چاہتے ہیں کہ ایک شخص نے (جسکا نام ابھی ہم ظاہر کرنا اپنے قدیم پالسی تہذیب و صلح پسندی کے برخلاف جانتے ہیں اور اسکو تبھی ظاہر کرینگے جب اس اظہار پر وہ صاحب ہمکو مجبور کرینگے) ایک کارڈ میں ہمارے سامنے اس کا اظہار کیا کہ میں آپکا شاگرد ہوں ہمنے اس اظہار کی کچھ پروا نہ کی اور اس کارڈ کو ذخیرہ ردیات میں جگہ دی اسکے بعد اوس شخص نے ہمارے ایک مضمون اشاعۃ السنہ پر نکتہ چینی کی تو آئین بے ادبی و گستاخی اور اپنی قدیم معتادہ تہذیبی حد کمال تک پہنچا دی۔ اسپر وہ کارڈ ردیات سے نکالکر ہمنے دو اشخاص معزز کے پاس پرائیویٹ طور پر اس غرض سے بھیجا کہ وہ انکو پرائیویٹ طور پر سمجھاویں اور یہ نصیحت کریں کہ جس شخص کو استاد کہیں اوسکا تخاطب ایسی بے ادبی سے مناسب نہیں ہوتا اونکے جواب میں آپنے اوس کارڈ کی تحریر وارسال ہی انکار کیا۔ اور صرف اسیقدر (پرائیویٹ انکار) پر اکتفا نہ کیا بلکہ ایک اخبار میں چھپوا دیا کہ وہ کارڈ میں نے نہیں لکھا کسی کا جعل ہے اور میں مولوی صاحب لاہوری کا شاگرد نہیں ہوں اگر ہوں تو مولوی صاحب لاہوری شہادت تو یہ ثابت کریں کہ میں کس وقت اور کس مقام میں آپ سے پڑھا۔ اس انکار کو وہ پرائیویٹ رکھتا اور ایک اخبار میں جو پبلک میں مشتہر ہوتی ہے شائع نہ کرتا تو اس انکار کی کچھ پروا نہ کیجاتی لیکن چونکہ وہ پبلک میں اوسکا اشتہار کر چکا ہے۔ اور اس سے ہماری نسبت خلاف بیانی کی بدگمانی ناظرین اخبار کے دلوں میں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے لہذا ہم بحکم اتقوا مواضع التہم اوسکے مقابلہ میں شہادت تو شاگردی کو ثابت کرنے کو مستعد ہیں۔ مگر اس سے پہلے اوس شخص سے تین سوالوں کے جوابات طلب کرتے ہیں جنکا بطور اصول موضوعہ ہماری شہادت میں کام ہے۔ **اوّل** آپنے مولوی نور محمد مرحوم ملتانی سے کچھ استفادہ کیا ہے یا نہیں۔ بنا برآں علیہ آپ اونکے شاگرد ہیں یا نہیں **دوم** شاگرد کا شاگرد ... شاگرد ... ہے یا نہیں **سوم** ابتدا ... اشاعۃ السنہ کی خوشنہ

سُود۔ قمار۔ لاٹری۔ بیما وغیرہ[1]

اور

اسلام

نبی آخرالزمان (علیہ الصلوۃ والسلام) نے بطور پیشین گوئی فرما دیا تھا۔

(چنانچہ ابوداود وغیرہ نے نقل کیا ہی) کہ لوگون پر ایسا وقت آئیگا کہ ان مین کوئی ایسا نہوگا جو سود خوار نہو گا۔ کوئی خود (یعنی بلاواسطہ) سود نہ کہائیگا تو اسکو سود کا بخار [illegible] سودخوار سے بذریعہ ضیافت ہدیہ وغیرہ اسکا حصہ پائیگا یا وہ معاملہ سود کا بواسطہ شہادت کتابت وغیرہ مددگار ہوگا)۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم قال لیاتین علی الناس زمان لا یبقی احد الا اکل الربو فان لم یاکل اصابہ من بخارہ ویروی من غبارہ (ابوداؤد [illegible] صـ ـ نسای۔ ابن ماجہ وغیرہ)

قولہ بخارہ اثرہ بان یکون موکلا او شاھدا او کاتبا او ساعیا او اکلا من ضیافتہ وھدیتہ (مرقاۃ ولمعات)

پھر بھی آپنے فرمایا تھا چنانچہ امام بخاری نے نقل کیا ہے کہ لوگون پر ایسا وقت آئیگا کہ آدمی یہہ پروا نکریگا کہ جو مال وہ لیتا ہے حلال ہے یا حرام۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان لا یبالی المرء ما اخذ منہ امن الحلال ام من الحرام (بخاری صـ ۲۷۶)

یہ پیشین گوئی ایک مدت سے صادق اور واقع کے مطابق ہورہی ہے اور اس وقت تو اسکا صدق و مطابقت ایسے ظاہر و باہر ہے کہ اس مین کسیکو مقال کی مجال

[1] وغیرہ سے تھیٹر مراد ہے۔ یعنے وہ تماشا جو مہذب نقال کرتے ہیں ۱۲

نہین ہے۔

گذشتہ صدی کے اوائل تک تو یہ امور (سود خواری ونا پرہیز گاری) اہل اسلام کے عوام اور ناواقف اشخاص مین محدود تھی۔ اس کے اواخر مین ان امور نے ایسا شیوع پایا کہ خواص وباخبر اہل اسلام کو بھی شامل کر لیا۔

اس وقت تو انکے شیوع کا یہ حال ہے کہ اہل اسلام کے اخص خواص مقدس علماء اور مشاہیر فضلا خواہ کسی فرقہ اسلامی (شیعہ وسنی۔ اہلحدیث۔ واہل فقہ۔ قائلین بتقلید سابقین اور اس کے منکرین) اس سے نہین بچتے۔ اور اولڈ فیشن (پرانے خیال کے) رہبر۔ اور نیو فیشن (نئے خیال کے) مہذب وریفارمر (مصلحان قوم) انکی ترویج واشاعت مین سرگرمی کے ساتھ مصروف ہین۔

پہلے تو صرف نیو فیشن کے ریفارمرون نے انکے ترویج کا بیڑا اُٹھایا تھا۔ مضامین جواز سود کو شائع کیا۔ سودی معاملات کو قومی کامون کا مدار ٹھہرایا۔ لاٹریون سے جُوا کھیلکر دکھا دیا۔ تھیٹر (تماشا) دکھا کر قومی کامون کے لئے روپیہ جمع کیا۔

اب اولڈ فیشن کے مقدس رہبرون نے بھی ان امور کا حصہ لیا ہے۔ سود کا لین دین بے کھٹکا جاری کر دیا ہے۔ قمار بازی سے دریغ روا نہین رکھا۔ تماشا خود نہین کیا تو تماشے کی کمائی کو قومی کامون مین لانا جائز سمجھا۔

ان مین زیادہ تر افسوس اور تعجب کے لائق وہ لوگ ہین جو اہل حدیث کہلاتے ہین اور آسمانی بادشاہت کو اپنا حصہ اور اخروی نجات کو اپنا خاصہ اور پیروی سُنت سُنیہ اپنا شیوہ خیال کرتے ہین و معہذا سود وقمار کے معاملات سے نہین بچتے۔ اراضی کو رہن رکھکر انکا سود کھاتے ہین بیمہ کراتے ہین۔ لاٹری ڈالکر مال کماتے ہین وعلیٰ ہذا القیاس۔ جب سے یہ حالات سُنے اور دیکھنے مین آرہے ہین تب ہی سے اسلامی حمیت اور اخوانی نصیحت محرک وباعث تھی کہ اسباب مین ایک

مفصل مضمون شائع کیا جاوے جس سے ان لوگوں کو جو غلطی فہم یا خطاء اجتہاد سے ان معاملات کو جائز سمجھ رہے ہیں اپنی غلطی پر اطلاع ہو۔ اور ہدایات شریعت پر عمل نصیب ہو۔ لیکن کئی قدرتی اور اختیاری عوایق اس امر اہم سے مانع رہے۔ اب خدا تعالےٰ نے توفیق عطا فرمائی ہے۔ تو وہ حمیت ظہور میں آئی۔ اور اس مضمون کے تحریر سے اس نصیحت کی نوبت پہنچی۔

پس اس مضمون میں اولاً سود سے بحث کیجاتی ہے۔ پھر قمار (جوئے) سے بحث ہوگی۔ اس کے بعد لاٹری۔ بیمہ۔ اور تماشا کی نسبت راے ظاہر کیجاویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

"معذرۃ الی ربنا ولعلھم ینتھون"

سود کی بحث

لفظ "سود" عربی لفظ "ربا" کی جگہہ استعمال کیا جاتا ہے۔ "ربا" کا اصلی ترجمہ زیادتی یا بڑہوتری ہے۔ اور چونکہ سود میں یہہ زیادتی یا بڑہوتری پائی جاتی ہے۔ لہذا ربا کے ترجمہ میں اسکا استعمال نہایت موزون ہے۔ خصوصاً اس ربا کے ترجمہ میں جو قرض کی صورت میں پایا جاتا ہے۔

سود دو قسم ہے۔ ایک قرض کا سود۔ دوسرا بیع کا۔

قسم اوّل۔ (قرض کے سود) کی صورت جو زمانہ جاہلیت میں مروج تھی۔ اور باتفاق مانعین سلف و خلف و مجوزین زمانہ حال وہی صورت آیۃ ربا کی مورد نزول ہے۔ یہہ ہے کہ اصل رقم قرض کے علاوہ میعاد قرض کے مقابلہ میں کچھ رقم لیجائے۔

امام مالک اپنی کتاب موطا میں زید بن اسلم تابعی سے نقل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت کا سود یہہ تھا کہ ایک شخص

مالک عن زید بن اسلم انہ کان الربو

اور

فی الجاھلیۃ ان یکون للرجل علی الرجل الحق الی اجل فاذا حل الاجل قال اتقضی ام تربی فان قضی اخذ والا زادہ فی حقہ واخر عنہ فی الاجل (موطا صـ۲۷۹)

کا دوسرے کے ذمہ ایک میعاد کا قرض ہوتا جب وہ میعاد گزر جاتی تو قرض خواہ مقروض کو یون کہتا کہ اب قرض ادا کروگے یا اصل رقم قرض بڑہاؤگے۔ وہ قرض ادا کرتا تو وہ اس سے لے لیتا۔ ورنہ مقروض رقم بڑھا دیتا۔ اور قرض خواہ میعاد زیادہ کر دیتا*

امام رازی تفسیر کبیر مین فرماتے ہین۔ قرض کا سود ایک ایسا امر ہے جو زمانہ جاہلیت مین معروف و مشہور تہا۔ اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے

واما ربوا النسیۃ فھو الامر الذی کان مشھورًا متعارفًا فی الجاھلیۃ وذلک انھم کانوا یدفعون المال علی ان یاخذوا کل شھر قدرًا معینًا ویکون راس المال باقیًا ثم اذا حل الدین طالبوا المدیون براس المال فان تعذر علیہ الاداء زادوا فی الحق والاجل (تفسیر کبیر صـ۵۲۹ ج ۳)

کو اس شرط پر کچھ مال قرض دیتا تھا۔ کہ وہ ہر مہینے مین ایک رقم معیّن (سُود) اسکو دیتا رہے۔ اور اصل رقم بدستور اس کے ذمہ باقی رہی۔ پھر جب میعاد قرض گذر جاتی تو قرض دہندہ اپنی پوری رقم کا مقروض سے مطالبہ کرتا وہ ادا نکر سکتا تو قرضخواہ میعاد بڑھا دیتا۔ اور مقروض اصل رقم قرض کو زیادہ کر دیتا۔

ایسا ہی اور کُتب تفاسیر و احادیث مؤلفہ سلف و خلف علماء اسلام مین (جو قرض کے سود کو حرام سمجھتے ہین) قرض کے سود کی صُورت بیان ہوئی ہے

اب ہم زمانہ حال کے مجوّزین سود کا کلام اس کی تائید و تصدیق مین نقل کرتے ہین۔

اس وقت کے ایک ریفارمر جو بالداروں سے قرض کا سُود لینا جائز رکھتے ہین اپنی تفسیر مین لکھتے ہین۔ ربا النسیئہ وہ ہے جو عرب کے لوگون

مین زمانہ جاہلیت مین مشہور و معروف تہا۔ اور وہ یہہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کچھ مال دیتا تہا۔ اس اقرار پر کہ مدیون ہر مہینے ایک مقدار معین اسکو دے اور راس المال بدستور مدیون کے ذمہ باقی رہے۔ جب وعدہ ادائے راس المال کا گذر جاتا تھا۔ تو دائن پورا روپیہ اپنا طلب کرتا تھا۔ اور اگر وہ نہ دے سکتا تھا تو میعاد بڑہا دیتا تہا۔ راس المال کو بھی بڑھا دیتا تھا۔ اور اس پر ہر مہینے ایک مقدار معین لیتا تھا۔ پس جو مقدار کہ ماہواری لیجاتی تھی۔ یا جو اضافہ کہ راس المال مین کیا جاتا تھا اس پر عرب جاہلیت ربا کا اطلاق کرتے تھے۔ اور اسی کی حرمت اس آیت مین آئی ہے اور لفظ "حرم الربا" سے یہی خاص ربا حرام ہوا ہے۔ یہی طریقہ ربا کا جو عرب جاہلیت مین جاری تہا۔ بعینہ ہندوستان کے سود خورون مین جاری ہے۔ کہ وہ ایک شخص کو قرض دیتے ہین اور اس پر ماہوار یا ششماہی سود لیتے ہین۔ اور اگر وہ میعاد پر ادا نہین ہوتا۔ تو اس کو بھی اصل مین داخل کر دیتے ہین۔ اور مجموع اصل و سود پر پھر سود لیتے ہین۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ میعاد ادا نہ ہونے پر دوسری میعاد بڑہا دیتے ہین اس طرح پر کہ میعاد بڑہانے کے عوض کبھی کچھ نقد روپیہ لے لیتے ہین۔ اور کبھی مقدار اصل کو زیادہ کر دیتے ہین اور ایسا بہی کرتے ہین کہ غلہ ایک میعاد معین کے لئے قرض دیتے ہین۔ اور یہہ اقرار کرتے ہین۔ کہ جتنا دیا ہے اُسکا ڈیوڑہا یا دُگنا لین گے۔ اور جب میعاد پر ادا نہین ہوتا ہے تو اُس اضافہ کو بھی اصل مین شامل کر کے میعاد بڑہا دیتے ہین۔ اور اس مجموع پر ڈیوڑہا یا دُگنا لینے کا اقرار کرتے ہین۔ یہہ سب صورتین اس ربا کی ہین۔ جسکا ذکر اس آیت مین ہے۔ اور بلاشبہ یہہ ربا حرام ہے۔"

قسم دوم (بیع کی سُود) کی کئی صورتین ہین جو احادیث نبویہ سے ثابت ہوتی ہین۔

ازانجملہ ایک صورت یہہ ہے کہ چاندی۔ سونے۔ گیہون۔ جو۔ کھجور اور نمک کا مبادلہ اپنے ہم جنس سے (مثلاً چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے) کرین تو اس مین ایک جانب تھوڑی ہو۔ دوسری جانب کمی۔ (مثلاً ایک روپیہ کے بدلے دو روپیہ لین یا سیر گیہون کے بدلے دو سیر گیہون)۔

دوسری صورت یہہ کہ ان چھ چیزون مین سے کسی چیز کا اپنے ہمجنس یا غیر جنس (مگر ہم پیمانہ وہموزن سے (مثلاً چاندی کا چاندی یا سونے کا) مبادلہ کرین اور ایک جانب نقد ہو دوسری اُدھار (مثلاً آج روپیہ دیا۔ اور کل اسکے بدلے چاندی یا سونا لینا کیا)

تیسری صورت یہہ ہے کہ ان ہی چھ چیزون مین سے کسی چیز کا ہم جنس سے مبادلہ کرین تو ایک جانب کا مقدار وزن یا ناپ سے معلوم ہو دوسری جانب کا مجہول صرف اٹکل پچو۔

عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيدٍ فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ (مسلم صـ۲۵)

وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيدٍ (مسلم صـ۲۵)

وعن عمر رضي الله تعالیٰ عنہ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الورق بالورق ربا الا هاء وهاء (مسلم صـ۲۶ ومثلہ فی البخاری صـ۲۹)

وعن سهل بن ابي حثمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمر بالتمر وقال ذلك الربا (مسلم صـ)

ایسی ہی بعض اور صورتین ہین جن پر احادیث مین ربا کا اطلاق پایا گیا ہے۔ ان سب صورتون مین گو آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کا حکم صادر فرمایا ہے

مگر اس کے ساتھ یہہ صاف اور صریح نہین فرمایا کہ جو حکم ربا ان صورتون مین صادر ہوا ہے یہ اُنہی صورتون مین محدود و محصور ہے یا وہ اور صورتون مین بھی جو ان سے ملتی جُلتی ہُون جاری ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے ان صُورتون مین (جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین بیان نہین ہوئین ہیں پر وہ ان صورتون سے جو حدیث مین بیان ہوئی ہین ملتی جُلتی ہین) حُکم ربا کا جاری ہونا محل اشتباہ اور جولانگاہ اختلاف و اجتہاد علماء امتہ محمدیہ ہو گیا ہے۔

فرقہ ظاہریہ اس سے انکار کرتے ہین۔ اور وہ حکم ربا کو اُن ہی صورتون مین محدود سمجھتے ہین جنکا بیان حدیث مین ہو چکا ہے۔ انکے نزدیک ایک سیر شکر کا دو سیر سے مبادلہ یا ایک بنفشہ کی الوہیہ [illegible] جسکا ذکر حدیث مین وارد نہین ہے) جائز ہے۔ اور یہ بڑہوتری داخل ربا نہین۔

جمہور فقہاء و علماء اسلام اُن غیر منصوص صُورتون مین بھی حکم ربا جاری کرتے ہین۔ پر وہ باخود باہم حکم کی علت اور اس وصف کے تعیین مین (جسکی نظر سے وہ غیر منصوص صورتین منصوص صورتون سے ملتی جلتی اور اُن کے حکم مین ہین) مختلف ہو گئے ہین۔

امام شافعی فرماتے ہین بڑہوتری

وقد اختلف فی الالحاق هل یلحق بهذہ الاجناس المذکورة غیرها فیکون حکمه حکمها فی تحریم التفاضل والنساء مع الاتفاق فی الجنس وتحریم النساء فقط مع الاختلاف فی الجنس والاتفاق فی العلة فقالت الظاهریة انه لا یلحق بها غیرها وذهب من عداهم الی انه یلحق بها ما یشارکها فی العلة واختلفوا فی العلة ما هی فقیل الاتفاق فی الجنس والطعم وقیل الجنس والتقدیر بالکیل والوزن (الدراری المضیه شرح الدرر البهیه للشوکانی) اختلفوا فی العلة علی مذاهب فالقول الاول هو مذهب الشافعی رضی الله عنه ان العلة فی حرمة

الربا الطعم فی الاشیاء الاربعۃ واشترط اتحاد الجنس وفی الذھب والفضۃ النقدیۃ والقول الثانی قول ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ ان کل ما کان مقدراً ففیہ الربا والعلۃ فی الدراھم والدنانیر الوزن وفی الاشیاء الاربعۃ الکیل واتحاد الجنس۔ والقول الثالث قول مالک رضی اللہ عنہ ان العلۃ القوت او ما یصلح بہ القوت وھو الملح والقول الرابع وھو قول عبد الملک بن الماجشون ان کل ما ینتفع بہ [illegible]

کے حرام یا ربا ہونے کی علت چار چیزون (گیہون - جو - نمک - کھجور -) مین ان چیزون کا کھایا جانا ہے - اور دو چیزون (چاندی - سونے) مین انکا نقدی (یا دام) ہونا - ان اوصاف کے ساتھ ہمجنس ہونے کی شرط پائی جائیگی تو ربا محرم متحقق ہوگا - بناءً علیہ ان کے نزدیک ایک انڈے کا دو انڈے سے یا ایک کھجور کا دو کھجور سے مبادلہ (جن مین کھایا جانا اور ہمجنس ہونا پایا جاتا ہے) یا ایک [illegible] سے مبادلہ (جسمین دام یا نقد ہونا اور ہم جنس ہونا پایا جاتا ہے) ربا اور حرام* ہے - اور ایک پیمانہ چونہ کا دو پیمانہ سے مبادلہ یا ایک سیر لوہے کا دو سیر لوہے سے مبادلہ (جسمین نہ نقد ہونا پایا جاتا ہے نہ کھایا جانا -) حرام اور داخل** ربا نہین ہے -

امام ابوحنیفہ فرماتے ہین ربا کی علت چار چیزون (گیہون وغیرہ) مین انکا ہمجنس ہونا اور پیمانہ سے ناپا جانا ہے - اور دو چیزون (سونے چاندی) مین ان کا ہمجنس ہونا اور وزن کا کیا جانا ہے - انکے نزدیک جو چیز وزن کیجاتی ہے یا پیمانہ مین ناپی جاتی ہے - (گو کھانے مین نہ آوے) اسکا اپنے ہمجنس سے کمی و بیشی کے ساتھ مبادلہ (جیسے ایک سیر چونہ کا دو سیر سے مبادلہ) حرام و داخل ربا ہے اور جو چیز ماپ تول مین نہین آتی (گو کھانے مین آوے) اسکا اپنے جنس سے کمی بیشی کے ساتھ مبادلہ (جیسے ایک کھجور کا دو کھجور سے مبادلہ) جائز ہے اور وہ

* دیکھو ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۴۵
** دیکھو [illegible] ۴۳

مثبت ربا نہیں ہے ایسا ہی امام مالک وغیرہ سے اختلاف منقول ہے۔ جو عربی عبارت منقولہ حاشیہ میں موجود ہے۔

انہی غیر منصوص صورتوں کے حکم اور اس کی اختلاف کی نظر سے یہ سود قسم دوم (بیع کا سود) محل اختلاف مجتہدین و فقہاء مسلمین چلا آیا ہے۔ اور انہی صورتوں کے خیال سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا چنانچہ ابن ماجہ دارمی نے ان سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے انتقال فرمایا اور ربا کی تفسیر ہمسے نہ فرمائی۔ یعنے آنحضرت نے یہ ارشاد نہ فرمایا کہ بیع کا سود (جسکو خدا تعالےٰ نے حرام فرمایا تھا) وہ علاوہ ان صورتوں کے جو آنحضرت نے بیان کر دی ہیں کن کن صورتوں میں پایا جاتا ہی اور آیۂ ربا کا حکم ان صورتوں کو شامل ہے یا نہیں۔

> عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ان آخر ما نزلت آیۃ الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرہا لنا فدعوا الربوا والریبۃ۔ رواہ ابن ماجہ والدارمی (مشکوٰۃ صفحہ ۲۴۳)

یہ شک و اختلاف یا اس قسم کا کوئی اور شک و اختلاف قسم اول (قرض کے سود) کی حقیقت یا حکم میں کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی مجتہد سے (متقدم ہو یا متاخر) کسی کتاب میں (چھوٹی ہو خواہ بڑی) پایا نہیں جاتا۔ اور کتاب و سنت و اقوال علماء امت کے ملاحظہ سے صاف یقین ہوتا ہے کہ قرض کا سود بغیر کسی شک و تردد و اختلاف و نزاع کے حرام ہے۔ اور امت محمدیہ میں جو سود محل شک و اختلاف ہے وہ صرف بیع کا سود ہے۔ بلکہ اس سود میں سے بھی خاصکر ان غیر منصوص صورتوں کا سود جن کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے کوئی صریح حکم نہیں فرمایا۔

جو لوگ اسوقت سود قسم اول (قرض کے سود) کو حرام کے تسلیم کرنے کے

ساتھ حلال بھی کہتے ہین اور بے کھٹکہ اُس سُود کا لین دین کر رہے ہین وہ لوگ کسی صحابی یا تابعی یا امام متقدم یا متاخر کا کوئی قول (قوی یا ضعیف باسند یا بے سند) اس سُود کے محل اختلاف اور مشتبہ ہونے کے ثبوت مین پیش نہین کرتے۔ بلکہ وہ اس سُود کو مشتبہ بنانے اور اسکو اپنے مستحدثات اختلاف کا متحمل محل قرار دینے کے لئے قسم دوم (بیع سُود) کا وہ اختلاف (جو اسکی غیر منصوص صورتون کی نسبت پایا جاتا ہے) پیش کرتے ہین۔ اور اس سے قسم اول سُود کو محل اشتباہ و اختلاف قرار دیکر اس مین اپنے اختلافات کے دخل کی گنجایش نکالتے ہین۔ ازانجملہ ایک صاحب کا خیال و مقال ہم اشاعۃ السنۃ نمبر ۵ جلد ۱۲ کے صفحہ ۱۲۶ مین مضمون "علیگڈہ مین قیامت" کے ضمن مین نقل کر چکے ہین۔ ناظرین اب اس مضمون کو ملاحظہ فرمائین گے۔ تو دوبالا لطف و حظ اُٹھائینگے اور جن کے پاس وہ نمبر نہ پہنچا ہو وہ بار سال قیمت کم از کم عہ طلب کر کے ملاحظہ کرین*

ایک اور ریفارمر کا (جنکی عبارت تفسیر سُود قرض زمانہ جہالت مین ہم بصفحہ (۱۶۹) نقل کر چکے ہین) اس قسم کا استدلال ہم اس مقام مین نقل کر کے ناظرین کو یقین دلاتے ہین کہ یہ لوگ قسم اول (قرض کے سود) کے محل اختلاف ہونے پر بجز اختلاف متعلق قسم دوم سُود (سود بیع) کچھ دلیل نہین رکھتے۔

آپنی اپنی تفسیر مین آیہ "احل اللہ البیع وحرم الربا" کے ذیل مین حضرت عمر کا قول مذکور نقل کر کے اس کی تفسیر ان الفاظ سے فرمائی ہے "یعنے (حضرت عمر فرماتے ہین) "ہمکو اس بات کے دریافت کرنیکا موقع نہین ملا۔ کہ ربا جسکو خدا نے حرام فرمایا ہے وہ کیا ہے اور کون سا ربا ہے جو حرام ہوا ہے۔ اور جسپر ایسی سخت وعید نازل ہوئی ہے۔" (اسکے بعد علی الاتصال فرمایا ہے) پس جب کہ اتنے بڑے

خلیفہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، کو ربا کی حقیقت پر تشفی نہ تھی تو ضرور تھا کہ صحابہ و تابعین اور آئمہ مجتہدین اور علماء امت مین اختلاف رائے ہو اور ہر ایک اپنے اجتہاد کے موافق اس کی نسبت مسائل قرار دے چنانچہ ایسا ہی ہوا ہے۔ اور ہوتا ہے۔ اور ہوگا۔ اور اس چودھوین صدی مین جسکا یہ دسوان برس ہے مین بھی بقدر اپنے فہم کے علماء امت سے اس مسئلہ مین مختلف رائے رکھتا ہون۔

علماء امت و فقہاء اسلام نے ربا کی دو قسمین بیان کین ہین ایک ربا الفضل اور دوسری ربا النسیہ۔ ربا الفضل سے ایسی بڑھوتری مراد ہے۔ کہ ہمجنس چیز کے دست بدست مبادلہ کرنے مین لے یا دے۔ اس قسم کے ربا کی حرمت زیادہ تر حدیثون پر مبنی ہے۔ اور اسباب مین کہ کون سے ہم جنس چیزون کے مبادلہ مین بڑھوتری لینا ربا ہے۔ آئمہ مجتہدین مین اختلاف ہے۔"

(اسکے بعد اپنے امام ابوحنیفہ و امام شافعی و امام مالک کا وہ اختلاف نقل کیا ہے۔ جو بصفحہ (۱۷۱) ہم بیان کر چکے ہین۔ اور اس کے بعد کہا ہے)

"ہمجنس ہونے مین اچھی اور بری یا کھری اور کھوٹی ہونے مین کچھ فرق نہین ہے کھرا سونا کھوٹے سونے سے اور کھری چاندی کھوٹی چاندی سے اور اچھی کھجورین بری کھجورون سے یا سفید گیہون لال گیہون سے اگر بدلی جاوین تو ضرور ہے کہ برابر کے برابر بدلے جاوین۔ اگر انکے مبادلہ مین بڑھوتری لیجاوے تو وہ بھی ربا مین داخل ہے۔

مجھکو جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے مبادلہ کو جو اس ربا مین داخل کیا ہے جسکا ذکر اس آیت مین ہے علانیہ غلطی ہے۔ اس قسم کے مبادلون کی بڑھوتری پر بھی ربا کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر اس سے یہ ربا جسکا اس آیت مین ذکر

ہے مراد نہیں ہے۔ ربا کا اطلاق اس فائدہ پر بھی ہوتا ہے۔ جو بیع فاسد کے ذریعہ سے کوئی شخص حاصل کرے۔ جیسے کہ حدیث میں آیا ہے "من اجبی فقد اربی" اجبی کے معنے کسی درخت کے پھل کو پھلو نکے آنے سے پیشتر بیچ ڈالنے کے ہیں۔ جیسے کہ ہندوستان میں آم کے درختوں کا پھل صرف مور آنے پر قبل اسکے کہ آم پیدا ہوں بیچ ڈالا جاتا ہے۔ ایسی خرید و فروخت میں یا تو بائع ایسا فائدہ اُٹھاتا ہے۔ جسکے مقابلہ میں درحقیقت اُسنے کوئی چیز نہیں دی یا مشتری ایسا فائدہ اُٹھاتا ہے جسکے مقابلہ میں درحقیقت اُسنے کوئی مال نہیں دیا۔ اور اسلئے اس معاملہ پر ربا کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر درحقیقت یہ معاملہ بیع فاسد کا ہے۔ اور اس ربا کی تفسیر میں داخل نہیں۔ جسکا ذکر اس آیت میں ہے۔

بخاری و مسلم نے اسامہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ کہ الربا فی النسیئة [illegible] کہ لا ربو فیما کان یدًا بید۔ یعنے جو چیز کہ دست بدست لیجاوے۔ اسمیں ربا نہیں یعنے جو اس آیت کے رو سے حرام ہوا ہے۔ اس حدیث میں اس بات کی بڑی دلیل ہے۔ کہ دست بدست معاملہ میں جو ربا ہے وہ ربا بیع فاسد کا ہے۔ نہ وہ ربا جو اس آیت میں حرام ہوا ہے"۔

اسکے بعد آپنے امام مالک سے نقل کیا ہے۔ کہ انہوں نے موطا میں اس قسم کی ربا کو بیع فاسد سے تعبیر کیا ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے نقل کیا ہے کہ اچھی کھجوروں کو بری کھجوروں سے مبادلہ کرو تو اسمیں کمی و بیشی نہ کرو۔ اور بری کھجوروں کو فروخت کر کے انکی قیمت سے اچھی کھجوریں خرید لو۔ پھر یہی حکم کھری کھوٹی چاندی سونے کا بیان کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ اس قسم کے معاملہ کو اس ربا میں جسکا ذکر اس آیت میں ہے اور جو اس آیت کے رو سے حرام ہے۔ داخل نہیں سمجھتے تھے۔ اور ان سب اقوال سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان مبادلات میں جو بڑھوتری کو

ربا کہا گیا ہے۔ اس سے بیع فاسد کا ربا مراد ہے۔ نہ وہ ربا جسکا اس آیت میں ذکر ہے۔ اسکے بعد ربا النسیہ کی تفسیر بیان میں وہ بات کہی ہے۔ جو بصفحہ (۱۶۸) ہم انسے نقل کر چکے ہیں اسکے بعد کہا ہے)۔

ربا النسیہ اب یہ معنے ٹھیرے کہ مدیون سے علاوہ زر اصل کے کچھ روپیہ یا مال بطور فائدہ کے لینا۔ مگر یہ بحث اور باقی ہے کہ عموماً ایسا کرنا حرام اور ممنوع ہے۔ اور اسکا کرنے والا ہر حالت میں انہی وعیدوں کا مستحق ہے۔ جو قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ یا کسی اور قسم کی بھی قید یا تخصیص قرآن مجید سے پائی جاتی ہے۔

علماء اسلام کی یہ رائے ہے۔ کہ اس میں کسی قسم کی قید یا تخصیص نہیں ہے۔ مگر میں قرآن مجید کے رو سے ایسا نہیں سمجھتا بلکہ میری یہ سمجھ ہے۔ کہ قرآن مجید کے رو سے اس قسم کے ربا کے حرام ہونے میں ایک تخصیص پائی جاتی ہے۔ جو آیندہ بیان ہوگی۔ (پھر آپ اسکے متصل یہ فرماتے ہیں) ربا درحقیقت ایک بُری چیز ہے اور انسانی اخلاق اور تمدن کے لئے بعض حالتوں میں نہایت مضر ہے۔ ربا جبکہ ایسا پیشہ کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ سود خوار اور مہاجن بطور پیشہ کے اسکو برتتے ہیں۔ تو تمدن کے لئے نہایت مضر ہوتا ہے۔ ذی مقدور شخص اُس روپیہ کو ملک کی ترقی اور تجارت کی افزونی میں صرف نہیں کرتا۔ بلکہ خود اپنے ہی ملک کے لوگوں سے اُن کا مال لے لینے میں صرف کرتا ہے۔ وہ اپنی محنت اور مشقت سے معیشت پیدا کرنے میں بالکل سُست ہو جاتا ہے۔ اور لوگوں نے جو محنت اور مشقت سے کمایا ہے۔ اسکے لینے پر راغب ہوتا ہے۔ اسکے مال و دولت سے کوئی صنعت یا کوئی ایسا کارخانہ جس سے لوگوں کو معیشت میں مدد پہنچے۔ اور ملک کی دولت کو ترقی ہو نہیں قائم ہوتا بجز اس کے کہ غریبوں سے اُن کی محنت اور مشقت کے حاصلات کے چھین لینے کا اُسکو قابو ملتا ہے۔ اور کچھ شبہ نہیں کہ ایسا ربا اخلاق و معاشرت و تمدن کے برخلاف

ہے ❊

ایک اور صورت ربا کی ہے۔ جو اس سے بھی زیادہ اخلاق انسانی اور رُوحانی نیکی کے برخلاف ہے۔ اور بلاشبہ حرب من اللہ ورسولہ کے برابر ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ غریب ومحتاج ومفلس ہیں اور نہ کسی عیش وآرام کے لئے بلکہ صرف اپنی زندگی کے لئے قوت لایموت بہم پہنچانے کو روپیہ یا غلہ قرض لیتے ہیں اور ذی مقدور سودی قرضہ انکو دیتے ہیں اور سود لیتے ہیں۔ ایسا کرنا انسانی ہمدردی اور غریبوں کے ساتھ سلوک کرنے کے بالکل برخلاف ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں انکے ساتھ سلوک کرنے کا جابجا حکم ہے۔ ایسے لوگوں سے سود لینا شقاوت قلبی اور بدترین اخلاق ہونے کے سوا قرآن مجید کی مستحکم ہدایتوں کے برخلاف ہے۔ اور کوئی شخص شبہ نہیں کرسکتا کہ ایسا ربا نہایت بد اور ناپاک ہے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ ایسے ہی ربا کا اس آیت میں ذکر ہے جسکو خدا نے منع فرمایا ہے اور حرام کیا ہے۔ اور کوئی انسانی دل جو ذرا بھی روحانی اخلاق کی طرف مائل ہوگا۔ ایسا نہ ہوگا جو اس قسم کے ربا کو حرام و ناپاک نہ سمجھتا ہو۔

میری اس سمجھ پر جو کچھ شبہ ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ "حرم اللہ الربا" جو ایک عام حکم تھا۔ اُسکو میں نے خاص کردیا ہے۔ اور اس ربا پر منحصر کردیا ہے جو ایسے لوگوں سے لیا جاوے۔ جنکے ساتھ سلوک کرنے اور ان کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قرآن مجید میں ہدایت ہوئی ہے۔ مگر میرے دل کو یقین ہے کہ قرآن مجید کے تمام سیاق وسباق کلام سے یہی ہدایت پائی جاتی ہے۔

ربا کی آیت سے پہلی آیتوں میں خدا تعالےٰ نے خدا کی راہ میں مال خرچ کرنے والوں کی خوبیوں کو بیان کیا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ کہ اسکی مثل ایک ایسے دانہ کی ہے۔ جو اُگے اور اس میں سات خوشے لگیں۔ اور ہر خوشہ میں سو سو دانے ہوں۔

پھر اُنکو نصیحت کی کہ غریب محتاجوں کے ساتھ جو تم سلوک کرتے ہو۔ اُسکو احسان جتانے سے اور اُن کا دل دکھانے سے برباد مت کرو۔ اور اسکی مثل ایک ایسے شخص کی بتائی ہے۔ جسکا ہرا بھرا باغ آگ سے جل گیا ہو۔ پھر اُن کو سمجھایا کہ غریبوں اور مسکینوں کو جو خدا کے لئے دیتے ہو۔ وہ اپنے ہی لئے دیتے ہو اور وہ تمہیں پہنچیگا۔

اسکے بعد خدا تعالٰی نے اُن لوگوں کا ذکر کیا ہے جو غریب اور مسکین لوگوں پر مال خرچ کرتے ہیں۔ اور اُن کے ثواب کا بیان کیا اور اُسی کے ساتھ اُن لوگوں کا ذکر کیا۔ جو بعوض سلوک و ہمدردی کرنے کے سود لیتے ہیں۔ پس قرینہ مقام وطرز کلام سے صاف پایا جاتا ہے۔ کہ اُس آیت میں اُنہیں لوگوں کا ذکر ہے جو غریب مسکین لوگوں سے سوٗد لیتے ہیں اور اُسی سود کو جو ایسے لوگوں سے لیا جاتا تھا۔ جو قابل رحم اور ہمدردی اور سلوک کرنے کے تھے۔ خدا نے حرام کیا اور فرمایا۔ کہ "حرم الربا" اور پھر فرمایا کہ "یمحق اللہ الربا و یربی الصدقات" اور پھر فرمایا کہ اے ایمان والو جو کچھ سوٗد کا باقی لینا رہ گیا ہے اُسکو چھوڑ دو اور اگر نہیں چھوڑتے تو خدا اور رسول سے لڑنے کو تیار ہو۔ کیونکہ خدا و رسول نے تو اُن کے ساتھ سلوک کرنے کی ہدایت کی ہے۔ اور تم اُسکے برعکس اُن سے سوٗد لیتے ہو۔ خدا کے حکم کے برخلاف کرنا خدا سے لڑائی کرنی ہے۔ پس تم کو چاہئے کہ ان سے اپنا اصل مال لے لو۔ اور اگر کوئی ایسا محتاج ہو کہ اصل دینے کا بھی مقدور نہ رکھتا ہو۔ تو اُسکو مہلت دو تاکہ جب اسکو فراغت ہو ادا کرے اور اگر اصل بھی چھوڑ دو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس جسقدر آیتیں کہ قبل آیت ربا کے ہیں۔ اور جس قدر کہ اُسکے بعد ہیں۔ اُن سب کو ملانے اور سیاق و سباق پر نظر کرنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہی ربا حرام کیا گیا ہے۔ جو ایسے غریب

ومحتاج آدمیوں سے لیا جاتا تھا۔ جو کھانے کو محتاج تھے۔ اور غلہ یا کھجوریں یا کچھ اور قرض لیکر قوت لایموت بہم پہنچاتے تھے۔ اور جنکی نسبت قرآن مجید میں جا بجا سلوک وہمدردی کرنے کی ہدایت تھی۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی شخص گو کہ وہ کوئی مذہب رکھتا ہو۔ ایسے ربا کو حرام و ناپاک نہ سمجھتا ہو۔

انکے سوا وہ لوگ جو ذی مقدور اور صاحب دولت وجاہ وحشمت ہیں اور اپنے عیش وآرام کے لئے روپیہ قرض لیتے ہیں جائدادیں مول لیتے ہیں۔ مکان بناتے ہیں اور قرض روپیہ لیکر چین اڑاتے ہیں۔ گو اُن کو قرض دینا بعض حالتوں میں خلاف اخلاق ہو۔ مگر اُن سے سود لینے کی حرمت کوئی وجہ قرآن مجید کے رو سے مجھکو نہیں معلوم ہوتی۔

اسی طرح بہت سے معاملات قرضہ کے ہیں جو تجارت کے کاروبار میں پیش آتے ہیں اور ایسے بنکوں کے قائم ہونے سے جو سود پر تجارت کے مقاصد کیلئے روپیہ قرض دیتے ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ روپیہ پہنچا دیتے ہیں۔ اور ہر قسم کی آڑھتوں کا کام کرتے ہیں۔ اور جنسے تجارت کو اور ترقی ملک کو اور افزونی آبادی کو نہایت امداد پہنچتی ہے۔ اُن معاملات میں جو سود کہ لیا دیا جاتا ہے مجھکو قرآن مجید کے رو سے اسکے ایسے ربا ہونے کی جسکو اس آیت میں حرام کہا ہے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پس حکم ربا جو قرآن مجید میں ہے وہ نہایت اخلاق ونیکی پر مبنی ہے۔ اور کسی طرح تجارت وترقی ملک ودولت کا مانع نہیں ہے"۔

اِن عبارات سے کس وناکس کو بشرطیکہ کچھ بھی فہم وانصاف رکھتا ہو۔ صاف یقین ہو سکتا ہے کہ جس اختلاف واشتباہ کو ان عبارات میں نقل کیا گیا ہے اسکو قسم اول سود (قرض کے سود) سے کوئی تعلق نہیں ہے وہ قسم دوم سود

(بیع کے سود) سے متعلق ہے اور اسی قسم کا بیان اسمیں مقصود ہے۔ اچنانچہ بیان راقم عبارات کے ارکان ذیل اسپر شاہد ہیں۔

(۱) حضرت عمرؓ فاروق کا قول جس میں آپ سود کے متعلق اشتباہ ظاہر فرماتے ہیں اسی بیع کے سود کے متعلق ہے کیونکہ قرض کے سود کی صورت تو زمانہ صحابہ میں اور نزول آیت ربا کے وقت مشہور و معروف تھے (جس کو راقم عبارات مذکورہ بھی مان چکے ہیں) لہذا حضرت عمرؓ کا اس سود قرض میں اشتباہ کوئی معنے نہیں رکھتا اُنکا قول فاروق ؓ کا محمل و متعلق بغیر بیع کے سود کی اُن صورتوں میں جنکی نسبت آنحضرت صلعم نے کوئی صریح ارشاد نہیں فرمایا۔ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۲) ربا الفضل (بڑھوتری) اور اسکی علت کے متعلق جو اختلاف امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ وغیرہ سے ان عبارات میں منقول ہے ان کا متعلق بیع ہونا ظاہر ہے اور خود ان عبارات میں اس وضاحت کے ساتھ اسکا بیان ہوا ہے۔ کہ اس سے کوئی احمق سے احمق بھی یہ کچھ نہیں سکتا۔ کہ اس کو قرض کے سود سے کوئی تعلق ہے۔

(۳) کھری کھوٹی جنس کے مبادلہ کی کمی و بیشی کو اس سود میں جسکا ذکر آیت ربا میں ہے۔ داخل کرنے کو ان عبارات میں علانیہ غلطی قرار دیکر اسکو ربا بیع فاسد سے نامزد کیا گیا ہے۔

(۴ و ۵) حضرت نسائی کی حدیث اور حضرت ابن عباسؓ کے قول کو بھی بڑے زور شور سے ان عبارات میں بیع کے متعلق کیا گیا ہے۔ اور اس کی تفصیل و بیان میں الفاظ "مبادلہ" اور "دست بدست" کو استعمال کیا گیا ہے۔

(۶) ربا الفضل (سود بیع) کے مقابلہ میں ربا النسیہ (سود قرض) کا ان عبارات میں ذکر ہوا ہے اور اسکی تفسیر کو جو بصفحہ (۱۶۸) میں بیان ہوئی ہے مشہور

ومعروف قرار دیا گیا ہے۔ پھر اس صورت سود قرض کے عام ہونیکی نسبت صاف کہا گیا ہے کہ علماء اسلام (جنسے جملہ علماء متقدمین ومتاخرین مراد ہیں۔ کوئی عالم متقدم یا متاخر صحابی۔ تابعی۔ امام مجتہد اس سے مستثنےٰ ہوتا۔ تو راقم عبارات اپنی عادت قدیم کے مطابق ضرور اس کو مستثنےٰ فرماتے اور اپنے ساتھ ملاتے) اسکو عام سمجھتے ہیں اور اس قسم کی سب صورتوں ربا، قرض کو حرام جانتے ہیں۔ اور راقم عبارات اس صورت کو مسکینوں سے خاص کرتے ہیں اور خاص اُنہی لوگوں سے قرض کا سود لینے کو حرام جانتے ہیں۔

یہ ارکان بیان راقم عبارت اور اس کی تمسکات صاف وصریح شہادت دے رہی ہیں۔ کہ جو اشتباہ یا اختلاف ان عبارات میں بیان ہوا ہے اسکو قسم دوم سود (بیع کے سود) ہی سے تعلق ہے۔ قسم اول سود سے اسکا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ قسم اول سود کی صورت کو راقم عبارات نے مشہور ومعروف تسلیم کرکے اسکی حرمت پر جملہ علماء اسلام کا اتفاق رائے ظاہر کیا ہے۔ اس میں اختلاف بتایا ہے تو صرف اپنا نہ اپنے سوائے کسی اور مسلمان اہل علم کا۔ ومعہذا اس قرض کے سود کو مشتبہ ومحل اختلاف جتا کر اپنے اختلاف کا اس میں موقع نکالا ہے تو اس میں سخت دھوکہ کھایا ہے۔ اور اپنے بیان کا خود خلاف کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسنے اپنے کلام کا مطلب خود نہیں سمجھا۔

شاید یہاں کوئی یہ اعتراض کرے کہ بیان سابق سے یہ تو بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ راقم عبارات مذکور نے سود کے قرض کی صورت کو مشہور ومعروف مان لینے اور جملہ علماء اسلام کے نزدیک اسکی حرمت کا عموم تسلیم کرلینے کے ساتھ صرف قسم دوم سود کے اختلافات واشتباہ کی نظر سے اس سود قسم اول کو محل اختلاف علماء اسلام قرار دینے میں غلطی کی وبناءً علیہ اس میں اپنے اختلاف جدید کی

گنجایش نکالنے میں دھوکہ کھایا اور اپنے بیان کا خود خلاف کیا۔ اور واقع میں قسم اول سود کسی اختلاف سابق کا محل نہیں ہے۔ اور نہ اسکی حقیقت اور معنے میں کسی قسم کا اشتباہ ہے۔ ولیکن اس بیان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ راقم عبارت نے جو اس میں اپنا اختلاف ظاہر کیا ہے۔ اور حکم حرمت سودِ قرض کو بقرینہ سیاق و سباق آیات مسکینوں سے مخصوص کیا ہے اور غنیوں کو اس حکم سے مستثنےٰ قرار دیا ہے۔ اس میں بھی اُس نے دھوکہ کھایا ہے اور خلاف حق کیا ہے۔ یہ اختلاف حق اور باموقع ہو۔ غنیوں کا اس حکم سے مُستثنےٰ ہونا صحیح ہو۔ تو راقم عبارت کو مخالفت علماء اسلام کی کیا پرواہے؟ اور اس سے اس کا کیا نقصان ہے؟

اس اعتراض کو رفع کرنے کی غرض سے ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ راقم عبارت نے اس اختلاف میں بھی دھوکہ کھایا۔ اور حق کا خلاف کیا ہے۔ اور اسکا حکم حرمت سود قرض کو مسکینوں سے مخصوص کرنا اور غنیوں کو اس سے مستثنےٰ قرار دینا [illegible]

بے شک آیہ ’’ وحرم الربو ،، کی پہلی اور پچھلی آیات میں مسکینوں پر صدقہ کرنے اور اُن کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنے کا ذکر ہے (جیساکہ عبارت مذکورہ میں بیان ہؤا ہے) مگر یہ ذکر اُس حکم عام حرمت ربا کو مخصوص نہیں کرسکتا۔ یہ تب ہوتا جبکہ اُس ذکر کو اس حکم عام کے عموم سے تخالف[1] ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس خاص حکم میں کہ ’’مسکینوں پر صدقہ کرو‘‘ اور اس عام حکم میں کہ کسی سے (مسکین ہو خواہ غنی)

---

[1] صفحہ ۱۸۱ وغیر کتاب توضیح وتلویح اور عامہ کتب اصول میں ثابت و مدلل ہوچکا ہے کہ عام کے معنے عموم کے مخالف ومعارض کوئی لفظ یا قرینہ پایا جاوے۔ تو اس سے عام کا عموم ٹوٹ سکتا ہے۔ نہ ان الفاظ یا قرائن سے جنکو عموم سے کچھ مخالفت وتعارض نہ ہو۔ اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک لازماله الا ان تدل القرينة على خلافه وعند نا يثبت حکم التعارض فيما بيننا ولا (توضیح صفحہ ۴۲)

سود نہ لو کوئی مخالفت نہیں ہے۔ پھر اُس حکم صدقہ مساکین سے یہ حکم عام
کہ کسی سے سود نہ لو۔ کیونکر مخصوص بفقراء ہو سکتا ہے۔ اس حکم صدقہ مساکین
کے ساتھ اگر خدا تعالے صاف اور صریح یوں بھی فرما دیتا کہ مسکینوں سے سود نہ لو۔ تو
یہ بھی اس تخصیص کا موجب ہوتا۔ کیونکہ اس خاص حکم میں (اگر بالفرض وہ ہوتا) کہ "مسکینوں سے
سود نہ لو۔ اور اس عام حکم میں کہ کسی سے سود نہ لو میں مخالفت نہیں[ل] ہے۔ بلکہ یہ حکم عام اس
حکم خاص کا (اگر وہ ہوتا) موئد ہوتا نہ مکذب۔ اس حکم خاص میں (اگر وہ ہوتا) خاص
مسکینوں کا ذکر یہ فائدہ دیتا۔ کہ مسکین اس حکم سے فائدہ اُٹھانے کے زیادہ مستحق ہیں نہ
یہ فائدہ کہ غنی اس حکم سے فائدہ اُٹھانے کے مستحق نہیں ہیں۔ ہاں اگر اس آیہ ربو کے
سیاق و سباق میں یہ ذکر ہوتا کہ مالداروں سے سود لینا حلال ہے۔ یا اس میں کوئی
گناہ نہیں ہے۔ تو یہ ذکر بلا شبہ اس عام حکم کی تخصیص کا موجب ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ذکر اس عموم
کا صریح مخالف ہے

اور اگر راقم عبارات مذکورہ کے نزدیک قرینہ تخصیص کا حکم عام سے مخالف
ہونا۔ **ضرور نہیں ہے**۔ اور ہر ایک سیاق و سباق جس میں کوئی خصوصیت پائی
جائے۔ حکم عام کی تخصیص کا موجب ہو سکتا ہے۔ **تو اس سے کوئی حکم** اسلام کا
اپنے عموم پر باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ غالباً ہر ایک حکم کے آگے یا پیچھے ایسے ذکر پائے
جاتے ہیں جن میں کوئی نہ کوئی خصوصیت موجود ہے۔ حالانکہ ان خصوصیات سے کوئی عموم

[ل] کیونکہ اس صورت میں مسکینوں کی قید اور اس قید سے اطلاق کا محل اسباب ہوتے
جن میں کوئی منافاۃ نہیں ہے۔ اذ لا تنافی فی الاسباب ای یمکن ان یکون
المطلق سببا والمقید سببا (توضیح صـ۶۵) اور اگر اس حکم کی اطلاق موجود اور تقیید
مفروض کی تعبیر نفی سے کریں جیسا کہ ظاہر آیہ حرمت ربا کا مقتضا ہے تو بالاتفاق مطلق اپنے
اطلاق پر باقی رہیگا (دیکھو توضیح صـ۶۵)

احکام اسلام کو مخصوص و مقید نہیں کرتا۔

اس کی تمثیل میں ہم چند عام احکام قرآن نقل کرتے ہیں۔ جنکی سیاق وسباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ومعھذا وہ جملہ اہل اسلام کے نزدیک (جنمیں غالباً آپ بھی شامل اور ان سے متفق الرائے ہونگے) ان خصوصیات سیاقیہ وسباقیہ سے مخصوص و مقید نہیں ہیں **ازانجملہ** ایک حکم **فرضیت نماز** ہے جو تمام اہل اسلام کے نزدیک ہر مسلم عاقل بالغ کے حق میں عام ہے۔ حالانکہ اس حکم کی متضمن آیات کے سیاق وسباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں

اقیموا الصلوٰۃ ولا تکونوا من المشرکین (الروم ع ۴)
واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون
الا اللّٰہ وبالوالدین احسانا وذی القربیٰ
والیتمیٰ والمساکین وقولو للناس حسنا
واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ۔ بقرہ ع ۱۰
اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ وما تقدموا
لانفسکم خیرا تجدوہ عند اللّٰہ
ان اللّٰہ بما تعملون بصیر۔ وقالوا
لن یدخل الجنۃ الا من کان ھودا
او نصٰری تلک امانیھم۔ بقرہ ع ۱۲
یٰبنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم ۔۔۔
واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ وارکعوا
مع الرٰکعین۔ بقرہ ع ۵۔
وقالوا کونوا ھودا او نصاریٰ تھتدوا

ایک آیت میں حکم نماز کے بعد یہ ذکر ہے کہ تم مشرک نہ ہو۔ ایک آیت میں حکم نماز کا مخاطب خاص کر یہودیوں کو کیا گیا ہے۔

اب اگر کوئی آپ کی چال چلے [illegible] عموم حکم عام کے مخالف ہونا ضروری اور شرط تخصیص تسلیم نکرے **تو** وہ یہ **کہہ سکتا ہے**۔ کہ یہ حکم فرضیت نماز مشرکوں اور یہودیوں سے مخصوص ہے۔ اور عام نصوص میں انہی لوگوں کو کہا گیا ہے کہ وہ بت پرستی اور یہودیت چھوڑ کر نماز پڑھا کریں اور خدا پرستی اختیار کریں۔ اور جو لوگ پہلے ہی خدا پرست اور مسلمان ہوں انکو نماز پڑھنے کی حاجت نہیں ہے۔

قل بل ملة ابراھیم حنیفا وما کان من المشرکین - بقرہ ع ۱۶

یایھا الذین امنوا ان کثیرا من الاحبار والرھبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ والذین یکنزون الذھب والفضة ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ط ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (توبہ ع ۵)

(حالانکہ کوئی مسلمان اس بات کا قایل نہیں ہوسکتا)۔

وازانجملہ حکم فرضیت زکوٰۃ ہے کہ وہ بھی باتفاق تمام اہل اسلام عام حکم ہے۔ مگر اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں ایسی ہی خصوصیت ذکر ہو دپائی جاتی ہے کئی آیات میں ذکر ہے کہ ہم نے یہودیوں کو زکوٰۃ کا حکم دیا تھا - ایک آیت میں حکم زکوٰۃ کے بعد یہودیوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مسلمان کو کہتے ہیں تم یہودی ہو جاؤ ایک آیت میں ذکر ہے کہ یہودی علما اور نصرانی درویش لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور لوگوں کو خدا کی راہ سے روکتے ہیں - اور جو لوگ سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انکو دردناک عذاب ہوگا - ان خصوصیات کا لحاظ کرنے میں اگر کوئی آپ کی چال چلے - اور قرینہ تخصیص کا مخالف عموم ہونا ضروری نہ مانے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے - کہ یہ حکم فرضیت زکوٰۃ یہودیوں سے (جو لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور مسلمانوں کو یہودی بنانا چاہتے ہیں) مخصوص ہے - ان پر خدا نے کفر اور مال مردم خوری کی سزا میں جزیہ (ٹیکس) لگایا ہے مسلمان خدا ترس اس سزا سے بری ہیں (اس بات کے کہنے پر بھی کوئی مسلمان جرأت نہیں کرسکتا)۔

وازانجملہ حکم فرضیت حج ہے کہ وہ بھی باتفاق اہل اسلام عام ہے

مگر اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں بھی ایسی ہی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ایک آیت میں حکم فرضیت حج بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ جو شخص کفر کریگا اس سے خدا بے پرواہ ہے۔ اور فرمایا ہے اہل کتاب تم خدا کی آیات سے کیوں کفر کرتے ہو۔ اور اس سے پہلے فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم کے دین کی پیروی کرو وہ مشرک نہ تھے۔ ان خصوصیات کے لحاظ میں بھی اگر کوئی آپ کی چال چلے اور بے ضبطی اختیار کرے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ حکم حج بھی مشرکوں اور یہودی کافروں سے مخصوص ہے ان ہی کو خدا نے حکم دیا ہے کہ وہ کفر و شرک چھوڑ کر کعبہ کا حج کریں جسکو خاص خدا کی عبادت کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ مسلمان خدا پرست جہاں رہیں خدا کی عبادت کریں۔ انکو اس تکلیف اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے (اسکا بھی کوئی مسلمان قایل نہیں ہو سکتا)۔

قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم وما كان من المشركين ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مبركا و هدى للعلمين فيه ايت بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا۔ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا۔ ومن كفر فان الله غني عن العلمين۔ يا اهل الكتاب لم تكفرون بايت الله۔ والله شهيد على ما تعملون (آل عمران - ع ۱۰)

از انجملہ حکم فرضیت روزہ ہے۔ وہ بھی باتفاق اہل اسلام عام حکم ہے مگر اس حکم کے متضمن آیات میں حکم روزہ رمضان کے بعد یہ فرمایا گیا ہے کہ خدا تعالی تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے مشکل نہیں چاہتا۔ اور اسکے بعد گنتی پوری کرنے کا بھی ذکر ہوا ہے اور اس سے پہلے پہلی امتوں کا ذکر ہوا ہے کہ انپر بھی ایسے ہی روزہ فرض ہو تھے جیسے

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون + شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر- يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هدىكم ولعلكم تشكرون -
(بقرہ ع ۲۲)

تم پر۔ اس میں بھی اگر کوئی آپ کی چال چلے۔ اور بے قانونی اختیار کرے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ خاص کر رمضان میں روزہ رکھنے کا حکم پہلی امتوں سے مخصوص ہے۔ اس امت مرحومہ کے لوگ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کو یہ اجازت دی گئی ہے۔ کہ اگر وہ رمضان میں روزہ رکھنے کو مشکل سمجھیں تو بجائے رمضان کسی اور مہینہ یا کئی مہینوں میں جس میں روزہ رکھنے آسان ہوں روزہ رکھ لیا کریں اور گنتی پوری کر دیا کریں (اور اس کا بھی کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا)۔

ازانجملہ حکم حرمت شراب ہے۔ یہ حکم بھی ہر ایک مکلف کے

حق میں بالاتفاق اہل اسلام عام ہے۔ باوجودیکہ اس حکم کے متضمن آیات کی سیاق و سباق میں کچھ کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ایک آیت میں اس حکم کے بعد یہ ذکر ہے

يايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن فاجتنبوه لعلكم تفلحون- انما يريد الشيطن ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون- واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم

کہ شیطان تم شراب پلا کر تم میں بغض و عداوت پھیلانا۔ اور تم کو ذکر خدا سے اور نماز سے روکنا چاہتا ہے۔ اور یہ ذکر کہ جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک عمل کئے ان پر گناہ نہیں اس میں جو وہ پی چکے ہیں (جس سے واقع میں یہ مراد ہے کہ جو مومن نیک عمل حکم حرمت شراب سے پہلے شراب پی کر فوت ہو چکے ہیں وہ گناہ گار نہیں ہیں۔) آمیں

فاعلموا انما علی رسولنا البلغ المبین۔ لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصلحت جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصلحت ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا واللہ یحب المحسنین۔ (س۔ مائدہ۔ ع ۱۲)

ہے۔ اگر کوئی آپ کے اصول پر چلے۔ اور تخصیص حکم عام میں بے قانونی اختیار کرے۔ تو وہ بدست آویز سیاق یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ اُن لوگوں سے مخصوص ہے جو شراب پی کر آپس میں لڑیں۔ اور نماز پڑھنا چھوڑ دیں

اور وہ لوگ جو قوت معدہ اور دماغ کے سبب تھوڑی شراب پینے کے التزام سے شراب پی کر بدحواس ہو کر آپس میں لڑتے نہیں۔ بلکہ آپس میں محبت کریں اور ذکر و نماز سے غافل نہ ہوں وہ اس حکم سے مستثنے ہیں۔ جس کا کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا) از انجملہ حکم حرمت زنا ہے۔ یہ حکم بھی باتفاق اہل اسلام عام ہے مگر اس حکم کے متضمن آیت کی سیاق و سباق میں بھی۔ ایسی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں +

ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم ان قتلھم کان خطأً کبیرا۔ ولا تقربوا الزنی انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا۔ ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطنا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا۔ ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن حتی یبلغ اشدہ واوفوا بالعہد

ایک آیت میں حکم ممانعت زنا سے پہلے ذکر ہے کہ اپنی اولاد کو فقیری کے خوف سے قتل نہ کرو۔ اور اسکے بعد فرمایا ہے کہ یتیموں کا مال نہ کھاؤ۔ اور اس سے پہلے سورہ نساء میں ذکر ہے کہ تمہاری مائیں اور بیٹیاں تم پر حرام ہیں۔ اسمیں بھی اگر آپکے اصول پر کوئی چلے۔ تو وہ کہہ سکتا ہے کہ اس آیۃ میں عام زنا کی ممانعت مراد نہیں بلکہ خاص کر یتیم لڑکیوں سے یا اپنی اولاد سے زنا کی ممانعت مراد ہے۔ اور اس حکم سے وہ لوگ

ان العھد کان مسئولا۔
(بنی اسرائیل ع ۳)

مستثنےٰ ہیں۔ جو بازاری عورتوں سے زنا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ کسی کی حق تلفی اور ظلم نہیں کرتے۔ (اور اس بات کا بھی کوئی مسلمان قائل نہیں ہو سکتا)۔

اسی قسم کی تخصیصات تمام احکام عام میں بقرینہ سیاق و سباق ہو سکتے ہیں اگر قرینہ تخصیص کا عموم عام کے مخالف ہو نا ضروری اور شرط تخصیص تسلیم نہ کیا جاوے۔ اور بے ضبطی اور بے قانونی اختیار کر کے ہر ایک قرینہ اور خاص ذکر کو جو سیاق و سباق میں احکام عام کے پایا جائے موجب تخصیص ٹھیرایا جائے۔

اور اس بات کے قائل اور مسلمان تو کب ہو سکتے ہیں۔ راقم عبارات مذکورہ سے بھی امید نہیں کہ اس کا قائل ہو جائے۔ اور ان تخصیصات کو جو احکام عام فرضیت نماز و[illegible] پایا جو اور احکام اسلام میں ہو سکتے ہیں صحیح تسلیم کر لے۔

اس بیان سے وہ اعتراض رفع ہوا اور بخوبی ثابت ہوا کہ راقم عبارت مذکورہ نے جو اپنا اختلاف جدید حکم عام حرمت سود قرض میں ظاہر کیا ہے اور اس حکم کو مسکینوں سے مخصوص کر کے اس سے مالداروں کو مستثنےٰ قرار دیا ہے وہ بے محل و مخالف اجماع سابق ہونے کے علاوہ بجائے خود بھی حق و صحیح نہیں ہے۔ اور سیاق و سباق آیہ حرمت ربا میں جو مسکینوں پر صدقہ و خیرات کرنے کا ذکر پایا جاتا ہے۔ وہ حکم حرمت سود قرض کو مسکینوں سے مخصوص نہیں کر سکتا۔

بعض فرمایات راقم عبارت مذکورہ اس حکم سود میں ایک اور تخصیص کرنے

اور یہ کہتے ہیں کہ اس میں خاص کر دُگنا چگنا سود لینا حرام ہوا ہے۔ تھوڑا سا سود جو اصل رقم کے برابر نہ ہو اس حکم حرمت سے مستثنےٰ اور جائز ہے۔ اور اسپر وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ارشاد ہے۔ اے ایمان والو! چند در چند سود نہ لو۔ اور خدا سے ڈرو۔

> يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰٓوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۖ وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (آل عمران - ع ۱۳)

اس کا جواب بھی بیان سابق میں ادا ہوا ہے۔ کہ کوئی قید یا خصوصیت حکم مطلق یا عام کے اطلاق یا عموم کو باطل نہیں کرتے۔ جبتک کہ وہ قید یا خصوصیت اطلاق یا عموم حکم کے مخالف ہو یعنے عموم یا اطلاق کے معارض نہ ہو۔ اور یہ قید چند در چند کی اس آیت میں ہے اُس حکم[۵] عام و مطلق کی کہ سود (خواہ کیسا ہو) لینا چھوڑ دو۔ مخالف نہیں ہے۔ بلکہ یہ حکم خاص کہ "چند در چند سود نہ لو" اور وہ حکم عام ایک دوسرے کے موید و مصدق ہیں۔ حکم عام کا موید و مصدق حکم خاص ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ حکم عام میں ہر قسم کے سود لینے سے (جس میں چند در چند لینا بھی شامل ہے) منع کیا گیا ہے۔ حکم خاص بھی حکم عام کی تائید سے خالی نہیں ہے۔ اسمیں حکم عام کی بعض صورتوں (دو چند سود لینے کی صورت) کی تائید تو پائی جاتی ہے گو بعض صورتوں (کم سود لینے کی صورت) کی تائید سے وہ ساکت ہے۔ بہرحال یہ حکم خاص اس حکم عام کا مخالف کسی وجہ سے نہیں ہے۔

مخالف تب ہوتا جبکہ اسمیں یہ کہا جاتا کہ چند در چند سے کم سود لے لیا کرو یا اسقدر سود لینا حلال ہے۔ اور یہ بات نہ اس آیت میں صریح کہی گئی ہے اور نہ قید چند در چند سے مفہوم و مقصود ہو سکتی ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قید سے یہ مقصود نہیں ہے تو یہ قید کیوں لگائی ہے اور اس سے مقصود کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ چند در چند سود لینا

[۵] یہ حکم عام اُس آیۃ سورۃ بقرہ میں ہے جو صفحہ (۱۹۳) منقول ہے ۱۲

کم سود لینے سے زیادہ ظلم اور سخت گناہ ہے اس سے بچنے کی اور بھی کوشش کرو اور ہمیں خدا سے زیادہ ڈرو۔

اسکی پوری نظیر یہ حکم قرآنی ہے کہ قرابتیوں اور مسکینوں اور مسافروں کو انکا حق ادا کرو۔ حالانکہ اجنبیوں کا حق ادا کرنا بھی ویسا ہی فرض ہے اور یہ حکم کہ اپنی اولاد کو فقیری کے خوف سے قتل نہ کرو حالانکہ اولاد کے علاوہ لوگوں کو مارنا بھی ویسا ہی گناہ ہے اور اولاد کو خوف فقیری کے علاوہ اغراض سے قتل کرنا بھی ویسا ہی گناہ ہے۔ اور یہ حکم کہ یتیموں کے مال میں خیانت نہ کرو اور اسکو ظلم سے نہ کھاؤ حالانکہ اوروں کے مال میں بھی خیانت کرنا جائز نہیں اور نہ اسکا ظلم سے کھالینا جائز ہے۔

> وآت ذالقربے حقه والمسكين و ابن السبيل + ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق + ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن (بنی اسرائیل ع ۳ و ۴)
> ان الذين ياكلون اموال اليتمى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا (النساء ع ۱) ولا تكرهوا فتيتكم على البغاء ان اردن تحصنا لتبتغوا عرض الدنيا ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم (النور ع ۴)

اور یہ حکم کہ اپنی باندیوں کو مال کے طمع سے زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاک رہنا چاہیں حالانکہ کسی اجنبی عورت کو اور اپنی باندی کو طمع مال کے بغیر وہ عفت (پاک رہنا) نہ بھی چاہتے ہو زنا پر مجبور کرنا بھی ویسا ہی گناہ ہے۔ ومعہذا ان آیات میں یہ قیود اور خصوصیات اس غرض سے لگائی گئی کہ ان حالتوں میں اور ان خصوصیات کے وقت وہ احکام جو ان آیات میں بیان ہوئے ہیں زیادہ موکد ہیں فعل حسن زیادہ نیک اور فعل بد زیادہ بد۔ ان قیود سے کوئی مسلمان یہ مقصود نہیں سمجھ سکتا کہ یہ قیدیں نہوں تو یہ فعل حسن واجب نہیں اور فعل بد جائز ہیں ایسا ہی قید چند در چند کو سمجھنا چاہئے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ چند در چند سود لینا زیادہ برا ہے نہ یہ اس سے کم سود لینا جائز ہے +

اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ قرض کا سود علے العموم والاطلاق حرام ہے اور وہ کسی تخصیص کا محل نہیں ہو سکتا اور اس میں کسی اختلاف جدید کی گنجایش نہیں ہے جیسا کہ وہ اختلاف قدیم کا محل نہیں ہے۔ اور وہ سلف سے خلف تک بلا اختلاف و اشتباہ حرام مسلم چلا آتا ہے اس وقت کے لوگوں نے جو اس میں اختلافات و تخصیصات پیدا کی ہیں کہ وہ مسکینوں سے لیا جائے یا چند در چند لیا جائے تب حرام ہے اور غنی اور مالداروں سے اس کا لینا یا کم مقدار اس کا کسی سے لے لینا جائز ہے یہ اتفاق و قرار داد سابق کے بھی مخالف ہے اور نصوص قرآن کے بھی مخالف ہے۔

سود کے معنے بیان ہوئے اور اسکے دو نو قسم (سود قرض اور سود بیع) کی صورتیں بتائی گئیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہوا۔ کہ اسکے قسم دوم کی وہ صورتیں جنکا حکم حدیث میں مذکور نہیں۔ گو محل اختلاف اہل اسلام ہیں۔ مگر اس قسم کی وہ صورتیں جو حدیث میں مذکور ہیں اور قسم اول کی کوئی صورت کسی اختلاف لایق اعتبار کا محل نہیں۔ تو اب ہم مطلق سود کی حرمت و مذمت میں کلام خدا و رسول کی شہادت جس میں سود لینے پر وعید شدید وارد ہے نقل کرتے ہیں۔ اور اس سے اُن مسلمانوں کو ڈراتے ہیں جو مطلق سود لینے کو ایک اختلافی مسئلہ قرار دیکر اپنے اجتہاد سے سود قرض کو جائز بنا بیٹھے ہیں۔ اور بے کھٹکا اسکا لین دین جاری کئے ہوئے ہیں۔ اس کے بعد ہم دونو قسم سود کے متعلق چند اسلامی مسائل بیان کرینگے جنکی تعمیل سے مسلمان سود لینے سے بچ سکیں۔ اور اس وعید شدید سے جو سود لینے پر وارد ہے۔ نجات پائیں۔ اس کے بعد ہم سود پر عقلی بحث کرینگے۔ اس کی حرمت کی حکمت اور عقلی وجہ معرض بیان میں لاوینگے اور مجوزین سود زمانہ حال کی عقلی دلائل کا (جو جواز سود پر وہ پیش کرتے ہیں) جواب

دینگے - انشاء اللہ تعالےٰ +

حرمت و مذمت سود پر خدا و رسول کی شہادت

قرآن مجید میں ارشاد ہے جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ (قبروں سے) نہ اٹھینگے - مگر جیسے اٹھتا ہے وہ جسکو بیہوش کیا شیطان نے چھونے سے

الذین یأکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطن من المس ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتہی فلہ ما سلف وامرہ الی اللہ ومن عاد فاولئک اصحب النار ہم فیہا خلدون + یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین - فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ

(البقرہ - ع - ۳۸)

یا ایہا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضعفۃ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون واتقوا النار التی اعدت للکفرین

(آل عمران - ع ۱۴)

یہ اس لئے کہ انہوں نے کہا بیچنا خریدنا بھی تو ویسا ہی ہے - جیسا کہ سود لینا - اور خدا تعالیٰ نے بیچنا خریدنا حلال کیا ہے اور سود حرام - پھر جسکو خدا کی طرف سے نصیحت پہنچی تو وہ باز آیا اسکا ہوا جو وہ پہلا لیا ہوا اسکا [illegible] معافی) خدا کے اختیار میں ہے - اور جو پھر سود لینگے - وہ آگ والے ہیں اس میں ہمیشہ رہینگے - اور پھر **فرمایا اے ایمان والو خدا سے** ڈرو - اور جو سود رہ گیا ہے - وہ چھوڑ دو اگر تم مسلمان ہو ایسا نہ کرو تو خدا سے لڑنے کو خبردار (تیار) ہو جاؤ - **اور فرمایا** - ایمان والو دونے پر دونا سود نہ کھاؤ - اور خدا سے ڈرو تو تم چھٹکارا پاؤ - اور آگ سے بچو جو کافروں کے لئے تیار ہے -

حدیث میں ارشاد ہے۔ آنحضرت صلعم نے سود کھانے والے اور کھلانیوالے۔

عن ابن مسعود ان النبی صلعم لعن
اکل الربا وموکلہ وکاتبہ وشاھدیہ
رواہ الخمسہ وصححہ الترمذی
عن عبد اللہ بن حنظلہ غسیل الملائکۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
درھم ربا یاکلہ الرجل وھو یعلم
اشد من ستۃ وثلاثین زنیۃ۔
رواہ احمد قال فی مجمع الزوائد و
رجال احمد رجال الصحیح۔
ویشھد لہ حدیث البزار عند ابن جریر
بلفظ الربا اثنان وسبعون بابا ادناھا
مثل اتیان الرجل امہ۔ وحدیث
ابی ھریرۃ عند البیھقی الربا سبعون
بابا ادناھا الذی یقع علی امہ و
حدیث عبد اللہ بن مسعود عند
الحاکم وصححہ بلفظ الربا ثلثۃ
وسبعون ایسرھا ان ینکح الرجل امہ
(نیل الاوطار ص ۱۰۱ ج ۵)

اسکے گواہوں اور اسکے وثیقہ لکھنے والے
سب کو لعنت کی ہے۔
ایک حدیث میں آیا ہے ایک درم
سود کوئی دیدہ دانستہ کھانے تو یہ
چھتیس بار زنا کرنے سے سخت تر ہے
ایک حدیث میں آیا ہے سود لینا
ساٹھ گناہ کرنا ہے۔ جنکا ادنے یہ ہے
کہ کوئی اپنی ماں سے زنا کرے۔
ایک حدیث میں سود لینے کو ستر
ایک میں تہتر گناہ کے برابر قرار دیا گیا
ہے (یہ عدد کا اختلاف اسکے مختلف
اضعاف کے نظر سے ہے۔ جس قدر اس
میں زیادتی ہو اسی قدر اسکے گناہ میں
سختی ہوتی ہے)۔
قرآن مجید میں جو وعید شدید
سود پر وارد ہے وہ سود قرض
کے متعلق ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے
وہ الفاظ جن میں سود کو بیع کے مقابل

ملہ اتفقوا علی تحریم الربا فی القسمین اما ربا القسم الاول فبالقرآن
واما ربوا النقد فبالخبر (تفسیر کبیر ص ۴۲ ج ۲)

ٹھیرایا ہے۔ اور باقیماندہ سود کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے وغیرہ وغیرہ اس پر شاہد ہیں۔
اور حدیث شریف میں جو وعید وارد ہے۔ وہ سود قرض اور سود بیع
دونوں کے متعلق ہے۔ اس وعید کا سود قرض کے متعلق ہونا تو اصلی ہی ہے۔ سود
بیع بھی اسی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ سود بیع کو آنحضرت نے سود قرض سے
ملحق کر دیا ہے۔ جبکہ اس بیع کی بڑھوتری پر لفظ سود کا اطلاق فرمایا۔ اور اس
میں سود قرض کا اصل مفہوم (زیادتی بلاعوض) بھی پایا جاتا ہے (جس کا ثبوت عنقریب
آتا ہے) جو لوگ بیع کے سود کو اس وعید کا محل نہیں سمجھتے وہ سخت غلطی پر ہیں
اور وہ شارع علیہ السلام کے الفاظ سے ان کے مفاہیم اور لوازم کو جدا کرتے ہیں۔ ان پر
زیادہ تر افسوس اور تعجب اس وجہ سے ہے کہ بیع کے سود پر لفظ سود کا اطلاق شارع
کی کلام میں پایا جانا وہ مانتے ہیں (چنانچہ صفحہ (۱۷۶) میں ان سے منقول ہوا) پھر اس لفظ
کے معنے کو اس لفظ سے جدا کر گئے ہیں۔

ؔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں اعلم ان الربا علی وجهین حقیقی و
محمول علیه اما الحقیقی فهو فی الدیون وقد ذکرنا ان فیه قلبا لموضوع
المعاملات وان الناس کانوا منهمکین فیه فی الجاهلیة اشد انهماک وکان حدث
لاجله محاربات مستطیرة وکان قلیله یدعو الی کثیره فوجب ان یسد بابه
بالکلیة ولذلک نزل فی القرآن فی شانه ما نزل والثانی ربا الفضل والاصل فیه الحدیث
المستفیض الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر
بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت هذه الاصناف فبیعوا
کیف شئتم اذا کان یدا بید وهو مسمی بالربا تغلیظا وتشبیها له بالربا الحقیقی علی حد قوله علیه السلام
المنجم کاهن وبه یفهم معنی قوله صلی الله علیه وسلم لا ربا الا فی النسیئة۔ ثم کثر فی الشرع استعمال
الربا فی هذا المعنی حتی صار حقیقة شرعیة فیه ایضا (حجة الله البالغه صفحہ ۲۹۶)

دونو قسم سود کے متعلق اسلامی مسائل

مسائل متعلقہ سود قسم دوم

قسم دوم سود (بیع کے سود) کی ان صورتوں کے متعلق جنکا حکم حدیث میں مذکور نہیں اور اس لئے وہ محل اختلاف اکابر مجتہدین ہیں ہم کوئی مفصل بحث کرنا نہیں چاہتے اور ان مسائل کو جن میں قدیم سے اختلاف چلا آیا ہے۔ اس مختصر مضمون میں تفصیل بیان نہیں کرسکتے۔ ان کی نسبت ہم صرف یہ ظاہر کردینا کافی سمجھتے ہیں۔ کہ ان مسائل میں ہم امام الآئمہ فخر الامۃ حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کی رائے زریں سے اتفاق رکھتے ہیں۔ یا یوں کہیں کہ ہم ان کی رائے کے تابع ہیں۔ اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ ربا ان ہی چھ چیزوں میں جنکا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے منحصر نہیں ہے۔ اور ہر جنس اشیاء میں بھی جو پیمانہ سے ناپی یا ترازو سے تولی جاویں ربا پایا جاتا ہے۔ (اگر ان کے مبادلہ میں کمی وبیشی یا نسیہ ہو) اور صرف چھ چیز کا ذکر بعض احادیث میں بطور تمثیل ہوا ہے۔ نہ اس نظر سے کہ ربا ان ہی چھ چیزوں میں منحصر ہے۔

اس **اتفاق** یا اتباع رائے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ پر **شائد** ہمارے گروہ کے جہلا یا نام کے علما ہم پر حنفی یا مقلد ہوجانے کا (جسکو وہ مرتد ہوجانے کے برابر سمجھتے ہیں) الزام لگادیں اور چند روز کی بدگوئی سے لڑاکے اخباروں کے صفحات کو اپنے نامہ اعمال کی طرح سیاہ کریں۔ اُن کی دہان بندی کی غرض سے ہم ان احادیث و دلائل کو قاضی شوکانی کی کتاب سے نقل کرتے ہیں۔ جنکی نظر سے ہم نے

امام علیہ الرحمۃ کا اتباع اختیار کیا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ مجتہدین متاخرین سے قاضی شوکانی بھی اتفاق لے امام علیہ الرحمۃ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

قاضی محمد بن علی شوکانی دربہیہ کی شرح میں فرماتے ہیں۔ جو لوگ قائل ہیں کہ چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء بھی ان چھ چیزوں کے حکم میں ہیں۔ ان کی دلیل

وقد یستدل لمن قال بالالحاق بما اخرجہ الدارقطنی والبزار من حدیث عبادۃ وانس ان النبی صلعم قال ما وزن مثل بمثل اذا کان نوعًا واحدًا وما کیل فمثل ذلک فاذا اختلف النوعان فلا باس بہ وقد اشار الی ھذا الحدیث صاحب التلخیص ولم یتکلم علیہ وفی اسنادہ الربیع بن صبیح وثقہ ابو زرعہ وغیرہ وضعفہ جماعتہ وھذا الحدیث کما یدل علی الحاق غیر الستۃ بھا کذلک یدل علی ان العلۃ الاتفاق فی الکیل والوزن مع اتحاد الجنس۔

وممایدل علی ان الربا یثبت فی غیر ھذہ الاجناس حدیث ابن عمر فی الصحیحین قال نھی رسول اللہ صلعم عن المزابنۃ ان بیع الرجل ثمر حائطہ

ایک یہ حدیث بیان کیجاتی ہے۔ کہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ جو چیز وزن کیجائے۔ وہ برابر کے برابر سے فروخت ہو۔ اور جو چیز پیمانہ میں آوے وہ بھی ایسی ہی ہو یعنے برابر کی برابر ہو۔ اور جب دو نوعوض مختلف قسم ہوں تو کمی و بیشی کا کچھ ڈر نہیں۔ صاحب تلخیص (حافظ ابن حجر) نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر اسکے صحت وضعف کی بابت کچھ نہیں کہا۔ اور اسکی سند میں ربیع بن صبیح راوی ہے جسکو ابو زرعہ وغیرہ نے ثقہ بتایا ہے۔ اور چند لوگوں نے ضعیف کہا۔ اس حدیث سے جیسا کہ یہ ثابت ہے کہ چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء بھی ان چھ کے حکم میں ہیں ویسا ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرمت ربا کی علت وسبب اشیاء کا ہمجنس ہونیکے ساتھ ناپا جانا یا وزن کیا جانا ہے۔ اور منجملہ ان دلائل کے جنسے ثابت ہے

ان کان نخلا بتمر کیلا وان کان کرما ان یبیعہ بزبیب کیلا وان کان زرعا ان یبیعہ بکیل طعام نھی عن ذلک کلہ وفی لفظ لمسلم وعن کل ثمر بخرصہ فان ھذا الحدیث یدل علی ثبوت الربا فی الکرم والزبیب وروایۃ مسلم یدل علی اعم من ذلک - ومما یدل علی الالحاق ما اخرجہ مالک فی الموطا عن سعید بن المسیب ان النبی صلعم نھی عن بیع اللحم بالحیوان واخرجہ ایضا الشافعی وابو داود فی المراسیل ووصلہ الدارقطنی فی الغریب عن مالک عن الزھری عن سھل بن سعد وحکم بضعفہ وصوب الروایۃ المرسلۃ وتبعہ ابن عبد البر ولہ شاھد من حدیث ابن عمر عند البزار وفی اسنادہ ثابت بن زھیر وھو ضعیف واخرجہ ایضا من روایۃ ابی امیۃ بن یعلی عن نافع ایضا وابو امیہ ضعیف ولہ شاھد

کہ چھ چیزوں کے علاوہ ہمجنس اشیاء میں بھی ربا ہوتا ہے بخاری و مسلم کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت نے مزابنہ سے منع کیا ہے - وہ (مزابنہ) یہ ہے کہ کوئی اپنے باغ کا پھل کھجوریں ہوں تو خرما سے ناپ کر فروخت کرے - انگور ہوں تو منقی سے ناپ کر - کھیت ہو تو غلہ سے ناپ کر - مسلم کی ایک حدیث میں آیا ہے ہر قسم کے پھل کو اٹکل سے نہ بیچے - اس حدیث سے (بخاری و مسلم کی) معلوم ہوتا ہے کہ انگور اور منقے کے مبادلہ میں ربا ہوتا ہے - اور مسلم کی [illegible] ثابت ہوتا ہے -

اور منجملہ ان دلائل کے مؤطا میں سعید بن المسیب کی حدیث مرسل ہے کہ آنحضرت نے گوشت سے حیوان کی بیع کو منع فرمایا ہے - اس حدیث کو امام شافعی اور ابو داؤد بھی لائے ہیں اور دارقطنی نے اسکی سند کو صحابی تک ملایا ہے - مگر اس موصول روایت کو ضعیف کہا ہے اور اسکے مرسل ہونے کو ٹھیک بتایا ہے اسکا اتباع ابن عبد البر نے کیا ہے - اس حدیث کے مؤید ابن عمر کی حدیث بھی ہے مگر اس کی سند

اقوی منہ من روایۃ الحسن بن سمرۃ
عند الحاکم والبیہقی وابن خزیمۃ۔
ومما یوید ذلک حدیث رافع بن
خدیج وسہل بن ابی حثمۃ عند
الترمذی فی رخصۃ العرایا۔ وفیہ
عن بیع العنب بالزبیب وعن کل ثمر
بخرصہ ومما یدل علی ان المعتبر الاتفاق
فی الوزن حدیث ابی سعید عند احمد
ومسلم والنسائی من حدیث ابی ہریرۃ
الذہب بالذہب وزنا بوزن مثلا
بمثل والفضۃ بالفضۃ وزنا بوزن
مثلا بمثل - وعند مسلم والنسائی
وابی داؤد من حدیث فضالۃ
بن عبید عن النبی صلعم لا تبیعوا الذہب
بالذہب الا وزنا بوزن ومما
ورد فی اعتبار الکیل حدیث ابن
عمر المتقدم وفیہ وان کان کرما
ان یبیعہ بزبیب کیلا۔ وما سیاتی
قریبا من النہی عن بیع الصبرۃ
لا یعلم کیلہا - (الدرر المضیئۃ
شرح الدرر البہیۃ و نحوہ فی نیل الاوطار للشوکانی)

میں ثابت بن ہیر راوی ضعیف ہے۔ ایک روایت
ابو امیہ کی اسکی موید ہے۔ مگر وہ بھی ضعیف ہے اور اسکی
ایک قوی موید حسن بن سمرہ کی روایت ہے۔

اسکے موئدات سے رافع بن خدیج وغیرہ کی
وہ حدیث بھی ہے جو ترمذی نے نقل کی ہے۔ جسمیں یہ
ذکر ہے کہ آنحضرت صلعم نے انگور کو منقے سے اور
درختوں کے پھل کو ٹوٹے پھل سے اٹکل پچو فروخت
کرنے سے منع کیا ہے۔

وزن کے لائق اعتبار ہونے پر یہ حدیث بھی دلیل
ہے جو مسلم وغیرہ میں ہے کہ سونا سونے کے اور
چاندی چاندی کے برابر تول کر فروخت
کیجاوے

اور پیمانہ کے لائق لحاظ ہونے پر ابن عمر کی
حدیث مذکور دلیل ہے۔ جسمیں یہ ذکر ہے کہ درخت
پر انگور ہوں تو انکو ناپے ہوئے منقے سے فروخت
کرنا مزابنہ ہے۔ اور وہ حدیث جو عنقریب
مذکور ہوگی کہ آنحضرت صلعم نے غلہ کے
ڈھیر کو جسکا مقدار معلوم نہ ہو چند پیمانہ غلہ
فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔

ان روایات سے جنمیں اکثر صحیح ہیں
صاف ثابت ہے کہ ربا ان چھ چیزوں میں منحصر

نہیں ہے۔ انکے علاوہ اشیاء (انگور۔ تمام درختوں کے پھل۔ حیوان کا گوشت
کھیتوں میں اور ڈھیروں کا غلہ (چاول۔ باجرا وغیرہ) میں بھی ربا ہوتا ہے۔ اور ربا
کی علت عوضین کا ہمجنس ہونا اور وزن کیا جانا یا پیمانہ سے ناپا جانا ہے۔ جیسا کہ
امام الائمہ ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے۔

یہاں امام **ابو حنیفہ** یا **خود شارع** پر جنہوں نے وزن اور پیمانہ کو
اتحاد جنس کے ساتھ علت ربا قرار دیا ہے۔ شاید کوئی یہ **سوال** کرے کہ اس علت
کی کیا علت ہے۔ یعنے وزن و پیمانہ کو کیوں علت ٹھیرایا ہے۔ اور جو چیز وزن یا پیمانہ
میں نہ آوے اسکے مبادلہ میں جو ہمجنس سے ہو کمی و بیشی کو کیوں حرام نہیں کیا۔ کیا
وہاں زیادتی بلا عوض جو ربا یا سود میں پائی جاتی ہے نہیں پائی جاتی؟ **اس کا**
جواب عقلی بحث میں آئیگا۔ جہاں حرمت سود کی عقلی وجہ کا بیان ہوگا

اور اس قسم (دوم) کی ان صورتوں کے متعلق جنکا حکم صریح احادیث
میں آچکا ہے۔ ہم **مسائل** ذیل [illegible] بیان کرتے ہیں [illegible] اکثر لوگ
میں مبتلا ہیں اور اپنے روزمرہ کے معاملات میں ان صورتوں کی ربا سے نہیں بچتے۔

(۱)

مسئلہ

ایک درم یا ایک روپیہ کا دو درم یا دو روپیہ سے اور ایک طلائی[1] اشرفی کا دو دینار
یا دو اشرفیوں سے اور ایک سیر گیہوں یا جو یا کھجور کا دو سیر گیہوں یا جو یا کھجور سے
مبادلہ (دست بدست کیوں نہ ہو) جائز نہیں اور یہ زیادتی جو اس مبادلہ میں پائی جاتی
ہے۔ ربا (یا سود) ہے۔

اس مسئلہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو بصفحہ (۱۰۰) منقول ہے جس
میں یہ بیان ہے۔ کہ چاندی کا چاندی سے اور سونے کا سونے سے اور گیہوں کا گیہوں

[1] اور اگر اس مبادلہ میں ایک جانب ادھار رہے تو یہ مبادلہ بطریق اولی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ظاہری اور حقیقی کمی بیشی کے سوا معنوی اور حکمی کمی بیشی بھی پائی جاتی ہے۔ جس کا بیان مسئلہ دوم میں ہوگا۔ انشاء اللہ تعالے ۱۲

سے مبادلہ ہو تو اس میں بڑھوتری رہا ہے۔ اور خاص کر درم و دینا کے مبادلہ

عن ابی هريرة ان رسول الله صلعم قال الدينار بالدينار لا فضل بينهما۔ والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما۔ (مسلم صـ۲۵)

کا حکم فرمایا ہے کہ ایک درہم کے بدلے ایک درہم ایک دینار کے بدلے ایک دینار ہو۔ ان میں زیادتی نہ ہو۔

اس زیادتی کا سود ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ بلاعوض زیادتی ہے۔ جو سود میں پائی جاتی ہے۔ جسکی تشریح عقلی بحث میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالے۔ اور اس زیادتی کا سود ہونا تمام اہل اسلام میں بالاتفاق مسلم ہے۔ صرف حضرت ابن عباسؓ ابن عمر کو اس میں اختلاف تھا۔ وہ قائل تھے کہ سود ادھار ہی کی صورت میں ہوتا ہے۔ دست بدست ایک درم کے بدلے دو درم لئے جاویں تو یہ سود نہیں ہے۔ مگر آخر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا۔ جب ابوسعید خدری سے سن لیا کہ یہ زیادتی سود ہے۔

[illegible] کہ انہوں نے کہا کہ میں نے

عن عمرو بن دينار ان ابا صالح الزيات اخبره انه سمع ابا سعيد الخدري يقول الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم فقلت له ان ابن عباس لا يقوله فقال ابو سعيد سألته فقلت اسمعته من رسول الله صلعم او وجدته في كتاب الله فقال كل ذلك لا اقول انتم اعلم برسول الله مني۔ ولكن اخبرني اسامة ان النبي صلعم قال لا ربى الا في النسيئة

ابوسعید خدری کو یہ کہتے سنا۔ کہ ایک دینار کے بدلے ایک دینار۔ اور ایک درم کے بدلے ایک درم تو میں نے کہا کہ ابن عباس تو ایسا نہ کہتے تھے۔ ابوسعید نے جواب دیا میں نے ابن عباس سے پوچھا تھا۔ کہ جو تم کہتے ہو یہ تم نے آنحضرت سے سنا ہے یا قرآن میں پایا ہے۔ انہوں نے کہا نہ میں نے آنحضرت سے سنا ہے نہ قرآن میں پایا ہے۔ تم آنحضرت کی باتیں مجھ سے بہتر جانتے ہو میں نے اسامہ سے سنا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ ربا ادھار ہی میں ہوتا ہے

قال ابو عبد الله سمعت سليمان بن
حرب يقول لا ربى الا فى النسية قال
هذا عندنا فى الذهب بالورق و
الحنطة بالشعير متفاضلا لا باس
يدا بيد ولا خير فيه نسية۔ بخارى
ص ۲۹۱ واصل الحديث فى مسلم ص ۲۷۔

وعن ابى نضرة قال سالت ابن عمر و
ابن عباس عن الصرف فلم يريا به باسا۔
فانى لقاعد عند ابى سعيد الخدرى
فسالته عن الصرف فقال ما زاد
فهو ربا فانكرت ذالك لقولهما
فقال لا احدثك الا ما سمعته من
رسول الله صلعم الى ان ذكر الحديث۔
قال ابو نضرة فاتيت ابن عمر بعد
فنهانى ولم ات ابن عباس قال
فحدثنى ابو الصهباء انه سال ابن
عباس بمكة فكرهه (مسلم ص ۲۷)
وهذه الاحاديث التى ذكرها مسلم
تدل على ان ابن عمر و ابن عباس لم يكن
بلغهما الحديث النهى عن التفاضل فى غير النسية
فلما بلغهما رجعا اليه (شرح مسلم ص ۲۷ ج ۲) روى الحاكم

صحیح بخاری میں سلیمان بن حرب سے منقول ہے
کہ آنحضرت کا یہ قول چاندی سے سونے کے
مبادلہ اور جو سے گیہوں کے مبادلے
سے متعلق ہے ان میں دست بدست معاملہ میں کمی
بیشی جائز ہے۔

صحیح مسلم میں ابو نضرہ سے مروی ہے کہ میں
ابو سعید خدری سے حدیث ممانعت ربا سنکر
ابن عمر سے ملا تو انہوں نے اس بیع سے منع کیا۔ ابن عباس
سے پھر میں خود نہیں ملا۔ مگر ابو الصہبا نے مجھے بتایا ہے
کہ ابن عباس سے انہوں نے مکہ میں اس بیع کی بابت سوال
کیا تو اُنھوں نے مکروہ کہا۔

امام نووی صحیح مسلم کی شرح
فرماتے ہیں کہ ان روایات سے جنکو
مسلم نے نقل کیا ہے معلوم ہوتا ہے
کہ ابن عمر و ابن عباس کو یہ احادیث نہ
پہنچی تھیں۔ جنمیں دست بدست مبادلہ
چاندی سونے میں اپنے ہمجنس سے زیادتی
سے منع کیا ہے اور جب یہ حدیثیں انکو
پہنچ گئیں تو اُنھوں نے اپنے قول سے
رجوع کیا۔

حاکم نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ ابو سعید

ابو سعید فذکر الحدیث - فقال ابن عباس استغفر الله واتوب الیه فکان ینهی اشد انتهی۔ (قسطلانی شرح بخاری ص۱۹ ج۴)

ابن عباس کو ملے پھر انہوں نے حدیث بیان کی - پس ابن عباس نے کہا میں خدا سے بخشش اور معافی مانگتا ہوں اور اپنے خیال سے توبہ کرتا ہوں - پھر تو وہ اس سے بہت سختی کے ساتھ ممانعت کیا کرتے۔

(۲)

مسئلہ

ان چھ چیزوں میں سے کسی چیز کا غیر جنس مگر ہم پیمانہ یا ہم وزن سے مبادلہ ہو (مثلاً چاندی کا سونے سے ہو یا گیہوں کا جو سے) تو اسمیں کمی وبیشی جائز ہے داخل ربا نہیں ہے - مگر ادھار کرنا جائز نہیں - اس میں ربا لازم آتا ہے اس مسئلہ کی دلیل وہ حدیث عبادہ ہے - جو صفحہ (۲۰۱) گذری - (جس میں یہ بیان ہے کہ مختلف اجناس ہوں تو جس طرح چاہو یعنی کمی وبیشی کے ساتھ بیع کرو بشرطیکہ معاملہ دست بدست ہو) - اور حدیث اسامہ جو مسئلہ سابق کے ضمن میں بصفحہ ۲۰۲ گذری اور صحیح بخاری میں سے سلیمان بن حرب کا قول منقول ہوا ہے - کہ اس حدیث میں چاندی سے سونے کے مبادلہ میں ادہار کرنیکو ربا کہا ہے۔

امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث اسامہ کے ظاہری معنے کہ

وقد اجمع العلماء علی ترک العمل بظاهره ...... الثالث انه مجمل وحدیث عبادة وابی سعید الخدری مبین فوجب العمل بالمبین وتنزیل المجمل

"ادھار ہی میں ربا ہوتا ہے" - باتفاق اہل اسلام متروک ہیں - اور اسکی کئی تاویلیں کیجاتی ہیں از انجملہ تاویل سوم یہ کہ یہ حدیث مجمل ہے - اور عبادۃ اور ابو سعید خدری کی

علیہ و ھذا جواب الشافی علیہ ؒ (شرح مسلم ص ۲۷)

حدیث مفسر ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو حدیث عبادہ اور حدیث ابوسعید خدری کے تابع کر کے اس کے یہ معنے قرار دینے واجب ہیں کہ غیر جنس مگر ہم وزن سے مبادلہ ہو تو اس میں ادھار ہی کی صورت میں ربا ہوتا ہے کمی بیشی سے ربا نہیں ہوتا

اس مبادلہ میں کمی و بیشی سے ربا ثابت نہونے کی

وجہ یہ ہے کہ ربا اس بلاعوض زیادتی کا نام ہے جو برابری کے اوپر بڑھوتری ہو۔ اور مختلف جنس کی چیزوں میں برابری نہیں ہوسکتی۔ تو اس پر بڑھوتری کیونکر ہوسکے۔

ان میں سے ایک چیز دوسری کے مقدار میں برابر ہو (جیسے ایک تولہ سونا بمقابلہ ایک تولہ چاندی کے) تو وہ قدر اور قیمت میں اسکے برابر نہ ہوگی۔ اور اگر قدر و قیمت میں برابر ہو (جیسے ایک تولہ سونا بمقابلہ بیس تولہ چاندی کے) تو وہ مقدار میں برابر نہ ہوگی۔

اور جب انکی برابری ناممکن ہے تو ایک سے دوسری بڑھوتری کب ممکن ہے۔ پھر انکی ظاہری کمی بیشی کو ربا کہنا کب جائز ہے۔

یہ مبادلہ بعینہ اس مبادلہ کی مانند ہوا جس میں کوئی شخص ربا تجویز نہیں کرسکتا۔ جیسے سو دیگہ مبادلہ ایک گھوڑے سے یا ایک گھوڑے کا مبادلہ بھینس سے۔

اور اس مبادلہ میں ادھار سے ربا (یا سود) لازم آنے کی وجہ

یہ ہے کہ اس مبادلہ کے جانبین (عوضین) میں جو معیار (پیمانہ یا وزن) میں اتحاد ہے۔ وہ ان کو ادھار کی صورت میں ربا کا محل بناتا ہے۔

وہ اتحاد یہ بتاتا ہے کہ یہ چیزیں (عوضین) علت ربا کی ایک جزء (موزون ہونے یا ناپی جانے کی صفت) میں برابر کی شریک ہیں۔ اور اس صفت میں وہ باخودہا

متساوی ہیں۔ پھر ایک چیز کا دم نقد دیا جانا اور دوسری کا ادھار تجویز کرنا اس برابری کو توڑ کر ایک چیز کو دوسری چیز پر فوقیت دیتا ہے۔ اور اس میں جانب نقد کی مالیت میں بڑھوتری بلاعوض کو تجویز کرتا ہے۔ کیونکہ جس شخص کو اپنی چیز کے عوض میں دم نقد روپیہ یا غلہ ملتا ہے۔ وہ تھوڑی مدت میں ایک سے دو بنا سکتا ہے۔ اور جس کے ساتھ اُسکے عوض کا ادھار کیا گیا اس کا عوض ویسے کا ویسا رہا۔ اور یہ اس مساوات معیار کی نظر سے خاصہ سود ہے کیونکہ بلاعوض بڑھوتری ہے۔

ان اشیاء میں جو جنس کا اختلاف ہے اس کا اثر و لحاظ پورا ہو چکا کہ اسنے کمی بیشی کو جائز کر کے عوض کم مقدار کو عوض زیادہ مقدار کے مساوی قرار دیا۔ اب اس پر اور زیادتی کرنا اس برابری کو توڑ کر ایک جانب میں بڑھوتری تجویز کرنا ہے جس کا اختلاف جنس ہرگز مقتضی نہیں اور اتحاد معیار قطعاً مانع ہے اس تقریر سے یہ اعتراض کہ اختلاف جنس سے حقیقی کمی و بیشی جائز ہو جاتی ہے تو اس سے حکمی کمی و بیشی جو ایک جانب کی نقدی دوسری کے ادھار سے لازم آتی ہے کیوں جائز نہیں ہوتی" نیز رفع ہوا۔ کیونکہ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ اختلاف جنس کا لازمی اثر صرف اسی قدر تھا کہ اس نے ایک جانب کی زیادتی کو جانب ثانی کی کمی کے مساوی کر دیا اور اس کو جائز قرار دیکر حد ربا سے خارج کیا۔ اس پر یہ اور طرہ کہ وہ اس باقی پر زیادتی کو جائز کرتا چلا جاوے۔ اور اس حکمی زیادتی کو جو اُدھار سے لازم آتی ہے نیز جائز بنا دے۔ یہ اس اختلاف کا لازمی اثر و مقتضا ہرگز نہیں ہے خصوصاً اس حالت میں کہ اس اختلاف کے مقابلہ میں اس زیادتی سے ایک قوی مانع (ان چیزوں کا وزن و پیمانہ میں اتحاد) موجود ہے۔

ادھار کی صورت میں ربا لازم آنے کی وجہ ثبوت میں جو کچھ کہا ہے ہر چند اسکا **اصل اصول** علماء متقدمین و متاخرین کے کلام میں جنکے ہم خوشہ چین ہیں

جیسے محقق حنفیہ صاحب ہدایہ[1] جو تطبیق منقول و معقول میں اپنے بعد کے مسلمانوں میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ[2] جو بیان احکام اسلام میں

[1] ہدایہ میں بصفحہ ۶۳ ج ۳ فرمایا ہے "واذا عدم الوصفان الجنس والمعنی المضموم الیہ حل التفاضل والنساء لعدم العلۃ المحرمۃ والاصل فیہ الاباحۃ واذا وجدا حرم التفاضل والنساء لوجود العلۃ۔ واذا وجد احدھما وعدم الاٰخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان یسلم ھرویا فی ھروی وحنطۃ فی شعیر۔ فحرمۃ ربو الفضل بالوصفین وحرمۃ النساء باحدھما۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الجنس بانفرادہ لا یحرم النساء لان بالتقدیۃ وعدمھا لا یثبت الا شبھۃ الفضل وحقیقۃ الفضل غیر مانع فیہ حتی یجوز بیع الواحد باثنین فالشبھۃ اولی۔ ولنا انہ مال الربو من وجہ نظراً الی القدر والجنس والنقدیۃ اوجبت فضلا فی المالیۃ فیتحقق شبھۃ الربو وھی مانع کالحقیقۃ"

[2] حضرت شاہ ولی اللہ [illegible] حجۃ اللہ البالغہ بصفحہ [illegible] فرماتے ہیں۔ "اذا کان النقد فی جانب والطعام وغیرہ فی جانب فالنقد وسیلۃ لطلب الشئ کما ھو مقتضی النقدیۃ فکان حقیقا بان یبذل قبل الشئ واذا کان فی کلا الجانبین النقد والطعام کان الحکم ببذل احدھما تحکما ولولم یبذل من الجانبین کان بیع الکالی بالکالی وربما یشح بتقدیم البدل فاقتضی العدل ان یقطع الخلاف بینھما ویومر جمیعا ان لا یتفرقا الا عن قبض ثم انما خص الطعام والنقد لانھما اصل الاموال واکثرھا تعاورا ولا ینتفع بھما الا بعد اھلا کھما فلذلک کان الحرج فی التفرق عن بیعھما قبل القبض اکثر وافضی الی المنازعۃ والمنع فیھا اردع عن تدقیق المعاملۃ"

ناظرین اہل علم ان دو نو عبارتوں کے بیان اور ہمارے ناچیز بیان کا مقابلہ کریں اسمیں کچھ خصوصیت مزیت پا دیں تو ناچیز کو دعائے ترقی علم وخشیۃ اللہ سے یاد کریں۔ ان عبارتوں کا ترجمہ اسلئے نہیں ہوا کہ یہ عوام کے سمجھنے کے لائق نہیں

خاتمہ المحققین ہو چکے ہیں) پایا جاتا ہے - مگر جو تقریر خدا کی توفیق سے اس مقام میں لکھی گئی ہے یہ کتب متقدمین و متاخرین میں کہیں دیکھی نہیں گئی - اس انعام الٰہی و دیگر نعمائے غیر متناہی کا یہ خاکسار ذرہ بے مقدار شکریہ ادا نہیں کر سکتا - اور بجائے تادیہ شکریہ اس شکر سے عجز کا اعتراف بہ تمثل رباعی ذیل کرتا ہے -

اگر ہر موئے من گردد زبانے　　ز تو رانم بہر یک داستانے
نیارم گوہر شکر تو سفتن　　سرموئے ز احسان تو گفتن

(۳)

مسئلہ

چاندی یا سونے سے گیہوں وغیرہ کا مبادلہ ہو تو اسمیں کمی وبیشی (مثلاً ایک روپیہ کے بدلے دو پیمانہ گیہوں) اور ایک جانب کا ادھار (مثلاً آج روپیہ دیا اور ایک مہینے کو غلہ لنا کیا) دونو جائز ہیں - اور دونو حالت میں ربا نہیں ہوتا - نہ کمی وبیشی سے نہ ایک جانب سے ادھار ہونے سے -

اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت نے مختلف اجناس کے جنکا پیمانہ ایک نہ ہو مبادلہ میں کمی زیادتی سے منع کیا ہے نہ ادھار سے بلکہ کمی و زیادتی کو جائز فرمایا ہے اور ادھار کا عمل جائز رکھا - اور خود کرکے دکھا دیا -

کمی زیادتی کا جواز آپ کی اس حدیث میں پایا جاتا ہے جسمیں آپنے چھ چیزوں کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے کہ جس نے زیادہ دیا یا لیا اس نے سود کا معاملہ کیا بجز ان اشیاء کے جنکے اجناس مختلف ہوں -

فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ الا ما اختلف الوانہ (صحیح مسلم صـ۲۵ ج ۲)

خصوصا عبارت ہدایہ جیسکو ہمارے گروہ کے عوام تو کجا اکثر خواص بھی نہیں سمجھ سکتے جو علم معقول سے واقف نہیں - اصل عبارت ہدایہ یہی وجہ ہے کہ آیندہ بھی جہاں کہیں ہدایہ کی عبارت کو نقل کیا جائیگا اسکا ترجمہ نہ ہوگا بلکہ اسکا خلاصہ مطلب بیان ہوگا

اور اس مضمون کی حدیث عبادہ بصفحہ (۱۰۲) گزر چکی ہے۔ اس حدیث میں جو دست بدست معاملہ کی قید ہے۔ وہ اس صورت میں ہے کہ عوضین کا پیمانہ ایک ہو یعنے دونو وزن کئے جائیں جیسے چاندی اور سونا۔ یا دونو پیمانہ سے ناپے جاویں۔ جیسے گیہوں اور جو (جو عرب میں صاع وغیرہ سے ناپے جاتے ہیں) اس سے وہ عوضین مراد نہیں جن میں ایک موزون ہو (جیسے چاندی یا سونا) دوسرا ناپا گیا (غلہ وغیرہ) اسپر دلیل وہ احادیث ہیں۔ جن سے ایسی صورت میں ادہار کا جواز ثابت ہے۔

ادہار کا جواز اور اسپر آنحضرت کا عمل احادیث ذیل سے ثابت ہے۔

عن ابن عباس قال قدم رسول الله صلعم المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلث فقال رسول الله صلعم من سلف في شيئ ففي كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم۔

(صحیح بخاری ص۲۹ مسلم ص۳۱)

وعن ابن عمر من اسلف في شيئ فلا يأخذ الا ما اسلف فيه او رأس ماله (رواه الدار قطني نيل ص۲۵ ج ۵)

السلم نوع مخصوص من انواع البيع فلا يجوز ان يكون المالان موجلين لان ذلك هو بيع الكالي بالكالي وقد تقدم النهي منه فلابد ان يكون

ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلعم مدینہ میں تشریف لائے تو لوگ درختوں کے پھلوں کی سال بسال دو دو سال کے لئے بیع سلم کرتے تھے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ جو کسی چیز کی بیع سلم کرے وہ اسکی میعاد اور وزن اور پیمانہ مقرر کرلے۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص بیع سلم کرے وہ وہی چیز لے جو اسنے لینی کی تھی ورنہ اپنا مال واپس لے۔

ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ اس بیع میں مال نقد دیا جاتا تھا۔ اور اس پر سب کا **اتفاق ہے** کہ بیع سلم میں مال نقد دینا چاہئے پھر دوسری جانب کا ادہار ہوا تو اس سے ہمارا

راس المال مدفوعا عند العقد وقد وقع الاتفاق علی انہ یشترط فیہ ما یشترط فی البیع وعلی تسلیم راس المال فی المجلس (الدراری المضیہ شرح الدرر البہیہ للشوکانی)

دعوے (جو مسئلہ سوم میں ہم نے کیا ہے) ثابت ہوا۔

قاضی محمد علی بن شوکانی علیہ الرحمۃ سے بھول ہوئی کہ انہوں نے بیع سلم میں مال کا دم نقد دیا جانا اور اس کے عوض کا ایک میعاد پر لیا جانا تسلیم کر کے کہا ہے۔ کہ مختلف اجناس کا پیمانہ مختلف ہو تب بھی انکی بیع میں ادھار جائز نہیں ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت نے یہودی سے غلہ خریدا اور اسکی قیمت کا ادھار کیا۔ اور اس کے پاس اپنی زرہ کو رہن رکھ دیا۔

عن عائشۃ اشتری رسول اللہ من یہودی طعاما بنسیۃ واعطاہ درعا رهنا من [illegible]

اس حدیث کی تاویل میں قاضی شوکانی نے کہا ہے کہ اس میں خاص رہن [illegible] جسمیں قیمت کے عوض میں رہن (مرہون) رکھا جاتا ہے۔ اسپر اس بیع کا قیاس نہیں ہو سکتا جسمیں بلا رہن اُدھار ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مرہون قیمت کا عوض نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے۔ کہ مرتہن مرہون کی ذات میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا اور اسکے منافع سے بھی بالاتفاق[1] فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ وہ صرف بمنزلہ کفالہ یا ضمانت کے ہوتا ہے کہ راہن قیمت سے منکر ہو جائے یا وہ میعاد پر ادا نہ کرے تو مرتہن بحکم قاضی یا حاکم وقت وغیرہ اسکو فروخت کر کے اپنی قیمت اس سے وصول کرے دم نقد و سر دست وہ رہن قیمت کا کام نہیں دیتا۔ اور اس نظر سے اسکا ہونا نہ ہونا

[1] اسمیں اشارہ کہ رہن کے منافع سے مرتہن کو نفع اٹھانے میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ قسم اول (سود قرض) کے مسائل میں مذکور ہوگا۔ انشاء اللہ تعالے

برابر ہے **لہٰذا** وہ ادھار جس میں رہن ہو اس ادھار کی مانند ہے جس میں رہن ہو۔ بناءً علیہ جو اس حدیث سے اُدھار ثابت ہوتا ہے۔ وہ بلا رہن ادھار کے جواز پر بھی دلیل ہو سکتا ہے۔

اس صورت (مسئلہ سوم) میں کمی و بیشی سے ربا لازم نہ آنے کی عقلی وجہ وہی ہے۔ جو صورت مسئلہ دوم میں کمی و بیشی سے ربا لازم نہ آنے کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ایک ہی قسم کا مبادلہ غیر جنس سے پایا جاتا ہے۔

اور اس صورت میں اُدھار سے ربا لازم نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عوضین (مثلاً روپیہ اور غلہ) کا معیار (وزن یا پیمانہ) میں اتحاد نہیں ہے (جیسا کہ صورت دوم میں یہ اتحاد موجود ہے) لہٰذا یہاں اس حکمی زیادتی سے جو اُدھار کی [illegible] مسئلہ دوم میں وہ اتحاد مانع ہے)

بلکہ جس حالت میں یہاں عوضین کا معیار (وزن یا پیمانہ) میں اتحاد نہیں جیسا کہ جنس میں اتحاد نہیں تو ان کی ظاہری کمی بیشی پر سود یا زیادتی کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ایک گھوڑے اور اسکے مول (سو روپیہ) سے کسی حاسب پر کمی بیشی کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ زیادتی مساوات کے بعد ہوتی ہے اور جبکہ ان دونو عوضوں میں کسی وجہ سے مساواۃ نہیں ہے۔ تو اس پر زیادتی کب ہو سکتی ہے۔

قاضی شوکانی نے اس صورت کی عوضین میں مساواۃ اور اسپر زیادتی ثابت کرنے کی غرض سے یہ کہا ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اوقات اور بعض شہروں میں غلہ وزن کیا جائے یا چاندی پیمانہ سے ناپی جاوے۔ اس صورت سے چاندی اور

غلہ میں مساوات اور اس مساوات پر زیادتی ممکن ہوئی اسکا جواب جو حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے قول منقول ہدایہ سے مستفاد یہ ہے کہ کسی وقت اور کسی شہر کا رواج آنحضرت کے اس حکم کو جسمیں چاندی کا موزون ہونا اور غلہ کا ناپا جانا مقرر ہو چکا ہے بدل نہیں سکتا۔ لہذا غلہ کا وزن کیا جانا۔ (جسکو ہماری یار ہند میں اکثر رواج ہو گیا ہے) اور چاندی کا پیمانہ سے ناپا جانا شرعاً معتبر نہیں۔ اور اس رواج خلاف نص سے چاندی اور غلہ میں مساوات اور اب مساوات پر زیادتی شرعاً ممکن نہیں۔

وکل شیئ نص رسول اللہ صلعم علے تحریم التفاضل فیہ کیلا فھو مکیل ابدًا ان ترك الناس الکیل فیہ مثل الحنطۃ والشعیر والتمر والملح وکل ما نص علی تحریم التفاضل فیہ وزنا وھو موزون ابدًا وان ترك الناس الوزن فیہ مثل الذھب والفضۃ لان النص اقوی من العرف والاقوی لا یترك بالادنی (ہدایہ صفحہ ۷۱)

حضرت شاہ ولی اللہ نے اس مبادلہ میں صرف ایک جانب کے نقد دیے جانے کی وجہ عقلی بیان کی ہے (جو حاشیہ صفحہ ۲ کی عربی عبارت میں نقل ہو چکی ہے) کہ جب ایک جانب میں نقدی ہو۔ اور دوسری جانب میں طعام وغیرہ ناپنے کی چیز ہوں۔ تو نقد ان کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہوتا ہے اور یہی اسکے نقد ہونے کا لازمہ ہے لہذا اس کا حق یہی ہے۔ کہ وہ اس چیز کے حاصل ہونے سے پہلے خرچ کی جائے یعنے اس چیز کے مالک کو پہلے دیجاوے اس سے بھی ثابت ہے کہ نقدی اور غلہ میں مساوات نہیں ہوتی لہذا ان کی ظاہری کمی و بیشی کو حقیقۃً ہو خواہ حکماً۔ بلا عوض زیادتی یا ربا نہیں کہا جا سکتا۔ اسکو ربا تب کہا جاتا جبکہ دونو کا رتبہ برابر ہوتا و معہذا انمیں حقیقی یا حکمی کمی و بیشی کا تحقق ہوتا۔

اس مسئلہ سوم میں مجتہدین و علماء سلف کا اتفاق چلا آیا ہے۔ قاضی شوکانی نے درصورت اختلاف جنس و اختلاف معیار (وزن و پیمانہ) دست بدست مبادلہ کی شرط لگانے سے ان سب کا خلاف کیا۔ جو کسی دلیل یا عذر قوی پر مبنی نہیں ہے۔

(۴)

مسئلہ

ہم جنس اشیاء کے مختلف اقسام (جیسے کھوٹی اور کھری چاندی۔ یا سفید اور لال گیہوں۔ یا اچھی اور بری کھجوریں شرعاً سب ایک جنس سمجھی جاتی ہیں۔ جنکے مبادلہ میں کمی و بیشی سے ربا ثابت ہوتا ہے۔

ایسی ہی ہم جنس اشیاء کی کئی مختلف صورتیں (مثلاً ایک چاندی روپیہ کی صورت میں ہو [illegible] ایک چاندی کا ہو جس میں کچھ اور جڑا ہوا ہو) سب ایک جنس سے ہیں جن میں کمی و بیشی کرنے سے ربا ثابت ہوتا ہے۔

لہ چنانچہ امام نووی شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں۔ اجمع العلماء علی جواز بیع الربوی بربوی لا یشارکہ فی العلۃ۔ متفاضلا و موجلا و ذلک کبیع الذھب بالحنطۃ و بیع الفضۃ بالشعیر وغیرہ من المکیل واجمعوا علی انہ لا یجوز بیع الربوی بجنسہ و احدھما موجل وعلی انہ لا یجوز التفاضل اذا بیع بجنسہ حالا کالذھب بالذھب وعلی انہ لا یجوز التفرق قبل التقابض اذا باعہ بجنسہ او بغیر جنسہ مما یشارکہ فی العلۃ کالذھب بالفضۃ والحنطۃ بالشعیر وعلی انہ یجوز التفاضل عند اختلاف الجنس اذا کان یداً بید کصاع حنطۃ بصاعی شعیر ولا اختلاف بین العلماء فی شئی من ھذا ۔ (شرح مسلم صـ ۲۵)

وازانجاکہ ان مختلف قسموں اور مختلف صنّوتوں کی مالیت واوصاف میں فرق ہے۔ بنأ علیہ یہ حکم قرین انصاف نہ تھا کہ کھری اور کھوٹی اور نقدی اور صنعت کو ایک ہی سمجھو اور ایک کو دوسرے سے برابر وزن سے فروخت کرو اور تفاوت وزن کی اجازت سے یہ خوف تھا۔ کہ لوگ ادنے تفاوت کے بہانہ سے ہمجنس اشیاء کے مبادلہ میں کمی وبیشی کر لیتے۔ لہٰذا شارع رحیم حکیم نے اس قسم کی چیزوں کے مبادلہ میں یہ حکم دیا ہے کہ از انجملہ ایک چیز کو غیر جنس سے فروخت کیا جائے پھر اس کی قیمت سے دوسری چیز کو خرید کیا جائے۔ جس میں تفاوت صنعت ومالیت کا لحاظ بھی رہا۔ اور سود کا دروازہ بھی بند رہا۔ ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ آنحضرت نے ایک شخص کو خیبر میں عامل بنا کر بھیجا۔ وہ وہاں سے عمدہ کھجوریں لایا۔ تب آنحضرت نے دریافت کیا کہ خیبر میں سبھی کھجوریں ایسی ہوتی ہیں وہ بولا ہم ایسی کھجوروں کا ایک صاع (پیمانہ کا نام ہے) ملی جلی کھجوروں کے دو صاع سے اور اسکے دو صاع سے اسکے تین صاع خرید کرتے ہیں۔ آپنے فرمایا ہا ہا تو یہ عین ربا ہے تم ملی جلی کھجوریں دراہم سے فروخت کر کے انکی قیمت سے عمدہ خرید لیا کرو۔

عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلعم استعمل رجلا علی خیبر فجاءھم بتمر جنیب فقال اکل تمر خیبر ھذا قال انا لناخذ الصاع من ھذا بصاعین والصاعین بالثلثۃ فقال لا تفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیبا رواہ البخاری ص۲۹۳ ونحوہ فی مسلم ص۲۲ وفیہ أوّہ عین الربا۔

اور فضالہ سے روایت ہے کہ میں نے جنگ خیبر کے دن ایک سونے کا ہار بارہ دینار کو خریدا جس میں کچھ پتھر وغیرہ والے بھی تھے۔ جب میں نے

وعن فضالۃ قال اشتریت یوم خیبر قلادۃ باثنی عشر دینارا فیہا ذھب وخرز ففصلتہا فوجدت فیہا اکثر من اثنی عشر دینارا فذکرت ذلک

للنبی صلعم فقال لا تباع حتی تفصل (مسلم ص۴۲)	انکو جدا کیا تو بارہ دینار سے زیادہ اسمیں سونا پایا - پھر میں نے اسکا ذکر آنحضرت

صلعم سے کیا تو آپ نے فرمایا ایسی چیز نہ خریدی جائے جب تک جدا نہ کیجائے -

یہ جدا کرنے کا حکم اس صورت میں ہے کہ زیور کو اسکی جنس سے خریدیں اور اگر اس کو غیر جنس سے خرید کریں (مثلاً چاندی کا زیور سونے سے اور سونے کا روپیہ سے) تو اُس علیحدگی کی حاجت نہیں ہے - اس کا غیر جنس سے خرید کرنا ہی ربا سے بچا دیتا ہے -

ہمارے ملک ہندوستان میں جو چاندی کے زیورات روپیہ سے خریدے جاتے ہیں - یا ایک سکہ کا روپیہ دوسرے سکہ سے بدلا جاتا ہے اس میں کمی بیشی کرنے سے ربا کا لین دین ہوتا ہے - اور اگر چاندی کے زیور کو اسکا وہی نرخ و قیمت سمجھ کر سونے سے خرید کریں - اور پھر اُس سونے کو روپیہ سے خرید لیں یا پہلے خریدار سے اتنا روپیہ لیکر جتنا کہ وہ اسی حساب سے لیتا آتا ہے سونا فروخت کردیں - پھر اس زیور کے عوض میں وہ سونا اس سے لے لیں جیساکہ مکہ مکرمہ میں (زادھا اللہ شرفا و مکرمة) ہم نے تبدیل ریال کے وقت دیکھا تھا تو اس مسئلہ کا پورا عمل ہو - اور سود کے لین دین سے لوگ بچ جائیں ایسا ہی روپیہ کے مبادلہ میں سونے سے کام نکل سکتا ہے -

ان چہار گانہ مسائل اور ان کی دلائل سے قسم دوم سود (سود بیع) کے متعلق بہت سے مسائل حل ہوسکتے ہیں - جنمیں بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی -

منجملہ

منجملہ مسائل اتفاقی ایک یہ

(۵)

مسئلہ

ہے کہ درخت سے ٹوٹی ہوئی کھجوروں کا ان کھجوروں سے جو درخت پر ہوں یا کھجوروں کے اُس ڈھیر سے جس کا مقدار معلوم نہ ہو مبادلہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں دونوجانب کی مساواۃ معلوم نہیں ہوتی۔

اس مبادلہ سے علاوہ عموم دلائل مسائل سابقہ خاص کروہ حدیث بھی مانع ہے جو صفحہ (۱۷۰) میں گذر چکی۔ جس میں ارشاد ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے

عن جابر قال نھی رسول اللہ صلعم عن بیع الصبرۃ من التمر لا یعلم کیلھا بالکیل المسمی (رواہ مسلم صث)	کھجوروں کو پھل کے ساتھ فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ اور وہ حدیث جس میں کھجور کو اس کے ڈھیر سے بیع کرنے سے منع کیا ہے

وازانجملہ یہ

(۶)

مسئلہ

کہ ایک حیوان کا دو حیوان سے دست بدست مبادلہ جائز ہے کیونکہ وہ وزن اور پیمانہ میں نہیں آتے۔ اس لئے نہ ان میں مساوات ہوسکتی ہے نہ اسپر زیادتی ممکن ہے۔ اس مبادلہ کے جواز پر علاوہ دلائل مسائل سابق ایک یہ حدیث بھی

عن انس النبی صلعم اشتری صفیہ بسبعۃ ارؤس من دحیۃ الکلبی (مسلم دنیل ص۶۵ ج۵) عن جابر قال جاء عبد فبایع النبی صلعم علی الھجرۃ ولم یشعرانہ عبد فجاء سیدہ	دلیل ہے۔ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صفیہ کو سات کنیز کے بدلے دحیہ کلبی سے (جسکے حصہ میں وہ آئی تھیں) خرید کیا۔

ہرین ہ فقال لہ النبی صلعم بعینہ واشترا بعبدین اسودین (مسلم ص ۳۰ ج ۲)	اور ایک یہ حدیث کہ آنحضرت صلعم نے ایک غلام کو دو غلام دیکر خریدا۔

اور منجملہ مسائل اختلافی ایک یہ

(۷)

مسئلہ۔

ہے کہ تازہ کھجوروں کا خشک کھجوروں سے برابر کا برابر مبادلہ جائز ہے۔ جس کے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ قائل ہیں۔ اور امام شافعی علیہ الرحمہ اس خیال سے کہ تازہ کھجور خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں۔ اس (مبادلہ) کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

ہمارے گروہ اہل حدیث کے عوام بلکہ بعض خواص چونکہ امام ابوحنیفہ پر مخالفت نصوص کا گمان رکھتے ہیں۔ اور بناءً علیہ جس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا اختلاف پاتے ہیں۔ اس میں امام شافعی کی تقلید یا متابعت اختیار کرتے ہیں اور ابوحنیفہ کی مخالفت کو اتباع سنت اور عمل بالحدیث کا لازمہ خیال کرتے ہیں لہٰذا ظن غالب ہے کہ وہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا امام ابوحنیفہ سے اختلاف سنکر اس باب میں مذہب شافعی کو موافق سنت سمجھینگے۔ اور مذہب امام حنیفہ کو اس کا مخالف لہٰذا ہم اُن لوگوں کی بدگمانی رفع کرنے اور ان کو مذہب صواب کے ہدایت کرنے کی غرض سے اس مسئلہ میں دونو مذہب کے دلائل بیان کرکے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس باب میں امام ابوحنیفہ کا مذہب سنت صحیحہ اتفاقیہ کے موافق ہے۔

امام شافعی اپنے مذہب کی دلیل وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں بیان ہے کہ

عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت النبی صلعم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حولہ اینقص الرطب اذا یبس قالوا نعم	آپ سے کسی نے تازہ کھجوروں سے خشک کھجوروں کو خرید کرنے کا حال دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کیا تازہ کھجوریں خشک ہوکر کم ہو جاتی ہیں۔

فنهى عن ذلك (ترمذی وغیرہ)

تو انہوں نے عرض کیا کہ ہاں یا رسول اللہ تب آپ نے اس مبادلہ سے منع کر دیا۔

امام ابوحنیفہ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں (جس میں ابن حزم جیسے آئمہ محدثین انکے ساتھ ہیں) اور اس مبادلہ کے جواز پر وہ اس اتفاقی صحیح حدیث سے تمسک کرتے ہیں جس میں ارشاد ہوا ہے کہ کھجور کا مبادلہ کھجور سے برابر ہو۔ اور جب عوضین مختلف اقسام سے ہوں تو جیسا چاہو کمی زیادتی سے مبادلہ کرو۔ آپ فرماتے ہیں تازہ کھجور اور خشک ایک جنس ہیں تو اس حدیث کا پہلا فقرہ ہمارے مذہب کی دلیل ہے اگر وہ دو مختلف قسم ہیں تو ہمارے مذہب کی دلیل اس حدیث کا آخری فقرہ ہے۔

اس بیان سے ثابت ہے کہ امام شافعی کی متمسک بہ حدیث کا ضعف بالاتفاق تسلیم نہ بھی ہو۔ تو اس کا مختلف فیہ ہونا محل کلام نہیں۔ اور وہ حدیث جس سے امام ابوحنیفہ کا تمسک ہے بالاتفاق صحیح ہے۔ لہذا ان کا مذہب سنت صحیحہ

حديث سعد اخرجه ايضا حزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه وصححه ايضا ابن المديني واخرجه الدارقطني البيهقي وقد اعله جماعة منهم الطحاوي والطبري وابن حزم وعبدالحق بان في اسناده زيداً اباعياش وهو مجهول قال في التلخيص والجواب ان الدارقطني قال انه ثقة ثبت قال المنذري قد روى عنه ثقات واعتمد [illegible] قال الحاكم لا اعلم احداً طعن فيه —

(نیل صنٹ ج ۵)

وله ان الرطب تمر لقوله عليه السلام حين اهدى اليه رطبا اوكل تمر خيبر هكذا فسماه تمرا وبيع التمر بمثله جائز لما روينا۔ ولانه لو كان تمرا جاز البيع لاول الحديث وان كان غير تمر فباخره وهو قول النبي عليه السلام اذا اختلفت النوعان فبيعوا كيف شئتم ومدارهما رواية

اتفاقیہ کے مطابق ہوا۔

علی زید بن عیاش و ہو ضعیف عندہم النقل (ہدایہ ج ۳)

از انجملہ ایک یہ

مسئلہ (۸)

ہے کہ ایک حیوان کا اسکے ہم جنس ایک یا دو حیوانوں سے مبادلہ جس میں ایک جانب کا ادھار ہو جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اس (عدم جواز کے قائل ہیں۔ اور امام شافعی اس مبادلہ کو جائز رکھتے ہیں۔

اس باب میں جانبین کے نقلی دلائل (حدیث و آثار) محل کلام اختلاف ہیں

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ سمرہ کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے حیوان سے حیوان کا مبادلہ درصورت اُدھار ممنوع قرار دیا ہے

امام شافعی کی دلیل یہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث ہے کہ انہوں نے آنحضرت کے حکم سے تیار ی سامان جنگ کے لئے اونٹ ایک کے بدلے دو دو نین نین ادھار خرید کئے پھر جب زکوٰۃ کے اونٹ آئے تو آنحضرت نے وہ ادا کئے۔

سمرہ کی حدیث کو ترمذی ور ابن الجارود نے صحیح کہا ہے۔ مگر امام شافعی نے اسکو غیر ثابت قرار دیا ہے۔ اور عبداللہ بن عمرو کی حدیث کو شیخ ابن حجر نے قوی بتایا ہے مگر امام خطابی نے اسمیں گفتگو کی ہے اسی قسم کی گفتگو ان احادیث کی دوسری سند

عن عبداللہ بن عمرو قال قال لی رسول اللہ صلعم ا بتع علینا ابلاً بقلائص من ابل الصدقۃ۔ قال وکنت ابتاع البعیر بقلوصین [illegible] من ابل الصدقۃ۔ حتی نفدت ذلک البعث فلما جاءت ابل الصدقۃ اداھا رسول اللہ صلعم۔ رواہ احمد وابوداؤد۔

وعن الحسن عن سمرۃ قال نہی النبی صلعم عن بیع الحیوان نسیئۃ رواہ الخمسۃ والترمذی۔ وروی عبداللہ بن احمد مثلہ من روایۃ جابر بن سمرۃ (منتقی) حدیث ابن عمرو فی اسنادہ محمد بن اسحق وفیہ مقال معروف و قواہ الحافظ فی الفتح اسنادہ۔ وقال الخطابی فی اسنادہ

فقال ولعلہ من اجل محمد بن اسحق
ولكن قد رواه البيهقي في سننه من طريق عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده ... وحديث سمرة صححه
ابن الجارود ورجاله ثقات كما قال في الفتح
الا انه اختلف في سماع الحسن من سمرة -
وقال الشافعي هو غير ثابت وحديث جابر بن سمرة عزاه
صاحب الفتح الى زيادات المسند لعبد الله بن احمد كما
نقل المصنف وسكت عنه - وفي الباب عن ابن عباس عند البزار
والطحاوي - وابن حبان والدارقطني بنحو حديث سمرة
قال في الفتح رجاله ثقات الا انه اختلف في وصله
وارساله والاحاديث [illegible] المذكورة في الباب
متعارضة كما ترى وقد ذهب الجمهور الى جواز بيع الحيوان
بالحيوان نسيئة متفاضلاً مطلقاً وشرط مالك ان
يختلف الجنس ومنع من ذلك مطلقاً مع النسيئة
احمد بن حنبل - ابو حنيفة وغيره ... فلا شك ان احاديث
النهي وان كان كل واحد منها لا يخلو عن مقال لكنها
ثبت من طريق ثلثة من الصحابة سمرة وجابر وابن عباس و
بعضها يقوي بعضاً فهي ارجح من حديث واحد غير
خال عن المقال وهو حديث عبد الله بن عمرو
ولا سيما وقد صحح الترمذي وابن الجارود
حديث سمرة - فان في ذلك مرجحاً آخر - وايضاً

مویدات میں ہے۔

قاضی محمد بن علی شوکانی

نے اس باب میں امام ابوحنیفہ کی
نقلی دلائل کو ترجیح دی ہے چنانچہ
فرمایا ہے - کہ ممانعت مبادلہ کی حدیثیں
اگرچہ گفتگو سے خالی نہیں مگر وہ تین اصحاب
سمرہ - جابر - وابن عباس کے طریق سے
مروی ہیں جن میں ایک دوسرے کی تائید
کرتا ہے - لہذا وہ اس اکیلی حدیث
عبداللہ بن عمرو پر ترجیح رکھتے ہیں - کہ
وہ بھی گفتگو سے خالی نہیں - دوسری
وجہ ترجیح یہ کہ ترمذی اور ابن جارود
نے حدیث سمرہ کو صحیح کہا ہے - تیسری
وجہ ترجیح یہ کہ احادیث ممانعت حرمت
کی دلیل ہیں - اور حرمت کو اباحت
پر ترجیح ہے - اس باب میں جو شافعی
آثار پیش کرتے ہیں وہ لائق سند نہیں ہیں
خصوصاً ایسی حالت میں کہ وہ آپس میں
مختلف ہیں "

اور امام ابوحنیفہ کی عقلی
دلیل (جو حاشیہ عربی صفحہ ۲۰۷)

قد تقرر فی الاصول ان دلیل
التحریم ارجح من دلیل الاباحۃ وھذا
ایضًا مرجح ثالث واما الآثار الواردۃ
عن الصحابۃ فلا حجۃ فیھا وعلے
فرض ذلک فھی مختلفۃ -

(نیل صفحہ ۶۶ و ۶۷ و ۶۸ ج ۵)

میں بیان ہوئی ہے) اس مسئلہ کے ثبوت
کے لیے کافی دلیل ہے - وہ یہ کہ جنس کا اتحاد
تنہا بھی ہو - یعنے اسکے ساتھ وزن اور
پیمانہ میں اتحاد نہو) تو وہ صورت اُدھار
میں ربا کا مثبت ہوتا ہے -

اسی کے حکم اور مسائل اتفاقی و اختلافی
مسائل اربعہ اور اُنکے دلائل سے حل ہو سکتے ہیں جنکی تفصیل میں تطویل ہے +

(۹)

مسئلہ

کرنسی نوٹ[۱] مروجہ زمانہ حال کا مبادلہ اپنے ہم جنس (نوٹ) سے برابر کا برابر اور دست
بدست ہونا چاہئے اور روپیہ سے مبادلہ ہو تو اُسمیں بھی [illegible] واجب
ہے - اور دوسری صورت کمی بیشی اور اُدھار ایک جانب سے ربا لازم آتا ہے -

اس مسئلہ میں صاحب شریعت سے صاف وصریح کوئی حکم مروی نہیں ہے - بلکہ ایمہ
مجتہدین کے کلام میں بھی اس مسئلہ کا ذکر صریح پایا نہیں جاتا کیونکہ نوٹ نہ آنحضرت کے
عہد سعادت مہد میں پایا گیا ہے - نہ ایمہ مجتہدین کے وقت میں - اس مسئلہ کے ثبوت
میں جو کچھ ہم پیش کرینگے یا کوئی اور اہل علم پیش کر سکتا ہے وہ فقہا ہی کے اصول
ومسائل سے (جو نصوص سے مستنبط ہیں) مستفاد ومستنبط ہوگا - جو اسکو صحیح اور کافی
سمجھے وہ اسکو شرف قبول بخشے - اور جو اس سے بہتر ثبوت پیش کر سکے وہ پیش کرے

---

[۱] کرنسی نوٹ وہ کاغذ ہے جو سرکار کی طرف سے جاری ہوتا ہے - اور بمنزلہ سکہ چلتا ہے (شرح ایکٹ
اسٹامپ نمبر ۱ سنہ ۱۸۹۹ء صفحہ ۱۳ مطبوعہ نولکشور) کرنسی ہونے کی قید اس غرض سے لگائی ہے کہ گورنمنٹ پرامیسری
نوٹ سے (جو قرضہ کی دستاویز ہے) احتراز ہو - اسکا حکم اور دیگر مسائل متعلقہ سود قسم اول میں بیان ہوگا انشاء اللہ تعالےٰ

ہم کمال ممنونیت کے ساتھ اسکو قبول کرنے کے لئے مستعد ہیں۔ اگر اسکو اپنے پیش کردہ ثبوت سے بہتر سمجھینگے۔

نوٹ کے اس حکم کا (جو ہم نے بیان کیا ہے) ثبوت ایک تمہید پر موقوف ہے۔ جو ذیل میں مرقوم ہے۔

تمہید

فقہا حنیفہ نے (رحمہم اللہ ورزقنا ما رزقہم من التفقہ فی الدین) کہا ہے (چنانچہ برہان شرح مواہب الرحمن میں مبسوط سے نقل کیا ہے) کہ مال تین قسم ہے۔ **ایک قسم** وہ جو بہر حال ثمن (دام) کہلاتا ہے۔ یہ درہم و دینار ہیں مبادلہ کے وقت انکے نام پر حرف (ب) آوے۔ (اور یوں کہا جاتا ہے "بعت ہذا الشیٔ بہٰذا" یعنی فلاں چیز کو میں نے درہم یا دینار کے بدلے فروخت کیا ہے۔ اس حرف (ب) کی جگہ ہندی محاورہ میں لفظ "سے" یا "بدلہ" استعمال کیا جاتا ہے) خواہ نہ آوے اور اسکے مقابلہ میں جو چیز لی یا دی جائے وہ اسکی جنس سے ہو (جیسے درم کے مقابلہ میں درم) یا نہ ہو (جیسے درہم کے مقابلہ میں گیہوں)

اور **ایک قسم** وہ ہے جو بہر حال بیچنے کی چیز ہے وہ ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے کی مانند نہیں ہوتی بلکہ باخود ہا

فی المبسوط الاموال ثلثۃ انواع - نوع ثمن علی کل حال وھو الدراھم والدنانیر صحبہا حرف الباء او لا وکان ما قابلہا من جنسہا او لا - ونوع مبیع علی کل حال وھو ما لیس من ذوات الامثال کالعروض والثیاب والدواب والممالیک ونوع مبیع من وجہ کالمکیل والموزون فان کان متعینا فی العقد کان مبیعا وان لم یکن متعینا فیہ وصحبہ حرف الباء او قابلہ مبیع فھو ثمن - وفی شرح الوافی ونوع ثمن بالاصطلاح وھو سلعۃ فی الاصل کالفلوس فان کان رائجا کان ثمنا وان کان کاسدا کان سلعۃ - وھذا لان

الثمن عند العرب مایکون دینا فی الذمة کذا قال الفراء والنقود لا تتعین بالعقد الا دینا فی الذمة فکانت ثمنا فی کل حال والعروض لا تتعین بالعقد الا عینا فکانت مبیعة والمکیل الموزون تتعین عینا فی العقد تارة ودینا اخری فکانت ثمنا فی حال مبیعا فی حال ومن حکم الثمن ان لا یشترط وجوده فی ملک العاقد عند العقد ولا یبطل العقد بفوات تسلیمه ویصح الاستبدال به وحکم المبیع بخلافه

(برہان شرح مواہب الرحمن)

متفاوت ہوتی ہیں جیسے کپڑا جانور غلام وغیرہ اسباب۔

ایک قسم وہ ہے جو بعض صورتوں میں دام کہلاتا ہے بعض صورتوں میں مبیع و ثمنی چیز جیسے وزنی یا ناپی گئی چیزیں۔

یہ چیزیں اگر عقد مبادلہ کے وقت حیثیت کے ساتھ مقرر کیجائیں اور یوں کہا جائے کہ خاص یہ چاندی یا گیہوں جیسے لیتے یا دیتے ہیں تو یہ بیچنے کی چیزیں کہلائینگی نہ دام۔ اور اگر عقد مبادلہ میں انکی تعیین نہو بلکہ تعیین ایک متعین چیز کی ہو اور ایسے

حرف (ب) لا یجاوے اور یوں کہا جاوے [illegible] یا گیہوں [illegible] لے ہم فلاں خاص چیز کو خریدتے یا بیچتے ہیں تو یہ دام کہلائینگے۔

اور وافی کی شرح کافی میں ہے کہ مال کا ایک قسم وہ ہے جو دراصل ایک متاع ہوتی ہے۔ مگر اصطلاح (ایک قوم کی قرارداد) میں وہ دام کہلاتا ہے جیسے پیسے ہیں۔ یہ رائج الوقت ہوں تو دام کہلاتے ہیں۔ اور اگر کھوٹے ہوں اور ان کا چلن نہ ہو تو یہ ایک متاع کہلاتے ہیں۔ یہ اسلئے کہ ثمن عرب کی بول چال میں وہ ہے جو خریدار کے ذمہ پر ایک قرض ہو جائے ایسا ہی فرا نے (نحو ولغت کا امام ہے) بیان کیا ہے۔ لہذا نقدی (روپیہ پیسہ اشرفی) ثمن کہلائینگے کیونکہ مبادلہ کے وقت یہ نقدی خریدار کے ذمہ واجب سمجھی جاتی ہے۔ وہ بوقت ادا جونسا روپیہ یا پیسہ یا اشرفی چاہے بائع کو دے سکتا ہے۔ اسمیں کسی خاص روپیہ

اشرفی یا پیسہ کی قید نہیں ہوتی۔ اور پارچات وغیرہ اسباب بیچنے کی چیزیں کہلاتی ہیں کیونکہ اِن کے مبادلہ میں خاصکر وہی کپڑا یا اسباب واجب الوصول سمجھا جاتا ہے جو بوقت مبادلہ لینا مقرر کیا گیا ہو۔ اَور وزنی اور ناپنے کی چیزیں (مثلاً چاندی اور گیہوں) کبھی تو خصوصیت کے ساتھ لینی مقرر کیجاتی ہیں اور یوں کہا جاتا ہے کہ یہ چاندی اور یہ گیہوں ہم نے دس دینار کو خرید کئے۔ اُسوقت یہ فروخت کی چیزیں کہلائینگی۔ اور کبھی خصوصیت کے ساتھ اِنکا لینا مقرر نہیں کیا جاتا۔ بلکہ خصوصیت کا محل اِنکے مقابل چیز کو ٹھہرایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز خاص (کتاب یا کپڑا) کو ہم نے دو تولہ چاندی یا دس سیر گیہوں کے بدلے خرید کیا۔ اُسوقت یہ چیزیں ثمن یا دام کہلائینگی۔

جو چیز ثمن کہلاتی ہے اِسکے تین حکم (یا لوازم یا خواص) ہیں ایک یہ مبادلہ کے وقت اسکا خریدار کے ملک میں سردست موجود ہونا شرط نہیں ہوتا (۲) وہ اِسکو مشتری کے حوالہ [illegible] سکے تو بھی عقد مبادلہ باطل نہیں ہوتا (۳) وہ اسکے بدلے کوئی اَور چیز بھی دے سکتا ہے اور بیچنے کی چیز میں یہ تینوں حکم نہیں پائے جاتے۔ مبادلہ کے وقت فروختنی چیز کا ملک بائع میں ہونا شرط ہے[1] (۲) وہ خریدار کو نہ دے سکے تو عقد باطل ہوگا (۳) وہ اِسکو جبتک خریدار کے حوالہ نہ کردے اِسکو دوسری چیز سے بدل نہیں سکتا"۔

اِس بیان کا **خلاصہ** یہ ہے کہ ثمن وہ کہلاتا ہے جو مشتری کے ذمہ ہو اِسمیں یہ تعیین نہیں ہوتی کہ کوئی خاص درہم یا دینار یا پیسہ لیا جائیگا۔ اور فروخت شدہ چیز خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور وہی خاصکر بائع سے لیجاتی ہے اِسکی جگہ وہ کوئی دوسری چیز دے تو نہیں لیجاتی۔ بناءً علیہ درہم دینار روپیہ

---

[1] بیع سلم جسکا حکم صفحہ (۲۰۹) میں ہے اِس حکم سے مستثنیٰ ہے ۱۲

نمبر ۸ ہشتم جلد دوازدہم

اشرفی بہرحال ثمن کہلاتے ہیں کیونکہ وہ مبادلہ میں کبھی معین نہیں ہوتے اور پارچات وغیرہ اسباب جو وزن و پیمانہ میں نہیں آتا ہمیشہ فروختنی چیزیں کہلاتی ہیں کیونکہ وہ خصوصیت کے ساتھ لیجاتی ہیں - اور وزنی اور ناپنے کی چیزیں خصوصیت کے ساتھ مطلوب ہوں (جیسے یہ چاندی اور یہ گیہوں) تو وہ فروخت کی چیزیں کہلاتی ہیں - اور اگر وہ بلا تخصیص لیجاویں اور خصوصیت صرف اُن چیزوں میں مطلوب ہو جو انکے بدلے لیجائیں تو یہ ثمن کہلاتی ہیں - اور **ثمن اور فروختنی چیزیں تین احکام** میں مختلف ہیں (۱) اول کا بوقت عقد ملک عاقد میں موجود ہونا شرط نہیں دوم کا شرط[۵] ہے (۲) اول کا تسلیم نہ کرنا مبطل عقد نہیں - دوم کا مبطل ہے - (۳) اول کا مبادلہ قبل تسلیم جائز ہے دوم کا جائز نہیں - اس **اختلاف** احکام ثمن و فروختنی چیز پر **احادیث ذیل شاہد** ہیں -

عن حکیم بن حزام قال قلت یارسول الله یاتینی الرجل یرید منی البیع لیس عندی فابتاع له من السوق فقال لا تبع مالیس عندک

(نسائی وابی داود)

حکیم بن حزام سے روایت ہو کہ اُنہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے پاس آدمی کوئی چیز خریدنے کو آتا ہے وہ چیز میرے پاس نہیں ہوتی میں اُسکو بازار سے خرید کر دیدیتا ہوں آپنے فرمایا جو تیرے پاس نہو اُسکو فروخت نکر -

وعنه قال قلت یارسول الله انی اشتری بیوعا فما یحل لی منها وما یحرم قال اذا اشتریت شیئا فلا تبعه حتی تقبضه رواه احمد (منتقی)

اُسی سے روایت ہو کہ میں نے آنحضرت کی خدمت میں عرض کیا کہ میں خرید و فروخت کیا کرتا ہوں میرے لئے کونسی بیع حلال ہو کونسی حرام تو آپنے فرمایا جب کوئی چیز تو خریدے تو جبتک اُسپر تیرا قبضہ نہوجائے اُسے دوسرے

وعن ابن عباس ان النبی صلعم قال من

[۵] بیع سلم اس حکم سے مستثنی ہے - چنانچہ صفحہ (۲۰۹) میں مذکور ہی ۱۲

ابتاع طعاماً فلا یبعه حتی یستوفیه قال ابن عباس ولا احسب کل شیء الا مثله۔
(بخاری ص۲۸۶)

وعن ابن عمر قال اتیت النبی صلعم فقلت انی ابیع الابل بالبقیع بالدنانیر واخذ الدراهم وابیع بالدراهم واخذ الدنانیر فقال لا باس ان تاخذ بسعر یومها ما لم تتفرقا وبینکما شیء رواه الخمسه۔
(منتقی ص۱۶)

قال فی المنتقی وفیه دلیل علی جواز التصرف فی الثمن قبل قبضه قال فی شرحه نیل الاوطار قوله لا باس ان یبیعه یدل علی جواز الاستبدال عن الثمن الذی فی الذمة بغیره وظاهره انهما غیر حاضرین جمیعا بل الحاضر احدهما وهو غیر اللازم فیدل علی ان ما فی الذمة کالحاضر
(نیل ص۱۷۱ ج ۵)

کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔

ایسا ہی ابن عباس نے آنحضرت سے غلہ کا حکم نقل کیا ہے پھر خود فرمایا کہ میں ہر چیز کو ایسا ہی سمجھتا ہوں۔

اور ابن عمر سے حدیث ہے کہ میں نے آنحضرت کے پاس عرض کیا کہ میں درہموں سے اونٹ بیچتا ہوں اور اُنکے بدلے دینار لیتا ہوں اور دیناروں سے بیچتا ہوں تو اُنکے بدلے درہم لیتا ہوں آپ نے فرمایا کہ نرخ کے مطابق ہو تو کوئی ڈر نہیں بشرطیکہ تم جدا نہو جبتک کہ تم میں لین دین [illegible]

ان احادیث میں سے پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے فروختنی چیز کا عقد بیع کے وقت بائع کے ملک میں موجود ہونا شرط بیع ہے۔ اور دام کی نسبت یہ حکم نہیں آیا بلکہ اسکے اُدھار کرنا ثابت ہوچکا ہے۔

دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہو کہ فروختنی چیز کی بیع ہوجاے تو مشتری کو اسکا قبضہ کر لینے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ اسکا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور چوتھی حدیث سے ثابت ہو کہ ثمن میں یہ تصرف جائز ہے۔ وہ بائع کے ہاتھ نہ پہنچے تو بھی اُسکے بدلے دوسری چیز لے لینا اُسکے لئے حلال ہے۔ اور اس سے یہ

بھی ثابت ہو کہ ثمن مشتری کے ذمہ پر دین ہوتا ہے اور اسمیں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی جیسے کہ فروخت شدہ چیز میں ہوتی ہے۔ ایسا ہی منتقی اور اُسکی شرح میں ان احادیث سے استنباط کیا ہے۔

عبارت **کافی شرح وافی** میں بیع فلوس کو درصورت انکے چلن رواج کے اصطلاحی ثمن اور درصورت موقوف ہوجانے انکے چلن کے ایک فروختنی چیز قرار دیا ہے ایسا ہی ہدایہ میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے

ویجوز البیع بالفلوس لانہ مال معلوم۔ فان کانت نافقۃ جاز البیع بھا۔ وان لم تعین لانھا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدۃ لم یجز البیع بھا حتی یعینھا لانھا سلع فلا بد من تعیینھا۔ (ھدایہ صفحہ ۹۴ ج ۳)

کسی چیز کی بیع پیسوں سے بھی جائز ہے کیونکہ وہ بھی مالیت رکھتے ہیں۔ سو اگر انکا چلن ہے تو انکے مقابلہ میں بیع جائز ہے گو وہ مخصوص اور معین نہوں کیونکہ وہ اصطلاح سے ثمن قرار پا چکے ہیں۔ اور اگر انکا چلن نہ رہا ہو تو انکے مقابلہ بیع جائز نہیں۔ جب تک کہ ان کو مخصوص کرکے ان سے مبادلہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود ایک فروختنی چیز ہونگے جسکی تعیین و تشخص ضروری ہے

برہان شرح مواہب الرحمن اور ہدایہ میں فلوس کو اس صورت میں بھی ثمن ہونے سے خارج کیا ہے جبکہ ان کو معین کرکے فروخت کیا جائے۔ چنانچہ کہا ہے۔

وجاز فلس بفلسین باعیانھما بان کان کل من الفلس والفلسین معینا وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وبہ قال مالک والشافعی فی الاصح وعند محمد واحمد لا یجوز کما لا یجوز درھم بدرھمین۔ لان الفلوس الرائجۃ ثمن فلا تتعین فی

ایک فلوس کا مبادلہ دو پیسہ سے اگر وہ دونو معین ہوں جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف و امام شافعی و امام مالک وغیرہ کا قول ہے اور امام محمد و امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ مبادلہ جائز نہیں ہے جیسے ایک درم کا مبادلہ دو درم سے جائز نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے

العقود بالتعیین کالنقد – ولہذا لو ہلکت
بخلاف جنسہا لا یتعین حتی لو اشتری
بفلوس معینۃ شیئا فہلکت قبل التسلیم
لا یبطل العقد ولو ابدلہا صح وکذا لو ہلکت
بجنسہا لاستواء الجنس وغیر الجنس فیما
یتعین بالتعیین وفیما لا یتعین بہ کالمکیل
والموزون والذہب والفضۃ واذا لم تتعین
بالتعیین صار بیع الفلس بفلسین باعیانہما
کبیعہما بغیر اعیانہما قولہ ان الفلوس لیست
بثمن خلقۃ وانما صارت ثمنا بالاصطلاح
وقد اصطلح المتعاقدان علی ابطال ثمنیتہما
فیبطل وان کانت ثمنا عند غیرہما لانہ
لا ولایۃ لغیرہما علیہما فلا یلزمہما اصطلاح
واذا بطلت الثمنیۃ فی الفلوس تعینت بالتعیین
بخلاف الدراہم والدنانیر فان ثمنیتہا بالـ
الخلقۃ فلا تبطل بالاصطلاح – قید باعیانہما
لانہما لو کانا او احدہما بغیر عینہ لم یجز
بالاتفاق اما اذا کانا بغیر اعیانہما فلانہ
بیع الکالی بالکالی وہو منہی عنہ واما ان
کان احدہما بغیر عینہ فلان الجنس بانفرادہ
یحرم النساء کبرہان مغرہ فی المطلب ص۲۵)

کہ فلوس رائج الوقت ثمن ہیں لہذا معین کرنے
سے معین نہیں ہو سکتے جیسے درم و دینار۔
یہی وجہ ہے کہ چند فلوس معین کرکے ان
سے کوئی چیز خرید کیجائے اور پھر وہ
فلوس تلف ہو جائیں تو وہ بیع باطل نہیں
ہوتی۔ اور اگر ان فلوس کے بدلے کوئی
اَور چیز مول لیں یا بیچا ہے تو یہ مبادلہ صحیح ہے
اور جب وہ معین کرنے سے معین نہوئی
تو یہ مبادلہ ایک فلوس کا دو فلوس سے ایسا
ہوا جیسے ایک درم کا مبادلہ دو درم سے
امام ابو حنیفہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس
اصل پیدایش میں ثمن نہیں ہیں وہ صرف
اصطلاح سے ثمن قرار پائے ہیں اور
جب مبادلہ کرنیوالوں نے انکو معین
کر لینے سے انکا ثمن ہونا باطل ٹھہرا دیا
تو انکے حق میں وہ ثمن نہ رہے گو اَوروں
کے نزدیک وہ ثمن ہیں۔ اَور اوروں کا
ان دونو پر کوئی حق واجب نہیں۔ اور
جب ان کا ثمن ہونا باطل ہوا تو وہ معین
کر دینے سے معین ہو گئے اور ایک
فروختنی چیز قرار پائی اور چونکہ وزن

وپیمانہ میں انکا اتحاد نہیں - لہذا ایک کا دوسے مبادلہ جائز ہوا -

دراہم ودینار کا حال فلوس کے حال سے مخالف ہے انکو کوئی تعین کرکے ایک فروختنی چیز قرار دی اور ایک کا دوسے مبادلہ کرنا چاہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ وہ اپنی پیدائش میں ثمن ہیں جبکا ثمن ہونا کسی کی اصطلاح وقرارداد سے باطل نہیں ہوتا - پیسوں کا درصورت معین ہونیکے فروختنی چیز ہوجانا اور ایک کا دوسے مبادلہ جائز ہونا اسلئے تجویز کیا گیا ہے کہ اگر دونو معین نہوں یا دونو میں سے ایک معین نہو تو یہ مبادلہ جائز نہیں ہے - دونو معین نہوں تو عدم جواز کی یہ وجہ ہے کہ اس صورت میں قرض کے قرض سے بیع ہوگی جو جائز نہیں ہے - اور اگر ایک جانب میں عدم تعین ہوا اور صرف اس جانب کا قرض رہی تو یہ مبادلہ اس وجہ سے ناجائز ہے کہ دونو فلوس کی جنس ایک ہے - اور ایک جنس کی چیزوں میں ایک کا نقد دوسرے کا اُدھار ہونا حرام ہے - جنس تنہا بھی ہو (یعنی اسکے ساتھ وزن وپیمانہ نہوں تو وہ اُدھار کو حرام کر دیتی ہے")

برہان اور ہدایہ کے اس مسئلہ اور اسکی دلیل سے ہمکو اتفاق نہیں ہے اور نہ اس مسئلہ میں ہم حضرت امام ابوحنیفہ وحضرت امام شافعی کی رائے سے اتفاق کرسکتے ہیں - اس باب میں ہمکو امام محمد وامام احمد کی اتباع یا توافق رائے سے چارہ نہیں ہے -

برہان وہدایہ کی اُس دلیل سے جو امام ابوحنیفہ کے مذہب پر انہوں نے قائم کی ہے ہمکو دو وجہ سے اتفاق نہیں - وجہ اول یہ کہ ایک پیسہ کا دو پیسہ سے (انکو معین ومخصوص کرکے) مبادلہ کرنیوالوں کو یہ اختیار وحق حاصل نہیں ہے کہ اس تعین وتخصیص کے ذریعہ سے انکا ثمن (یا دام) ہونا باطل کردیں اور اسکو ایک فروختنی متاع قرار دیکر انہیں کمی وبیشی جائز کرلیں -

کیونکہ درصورت فلوس کے ثمن ہونیکے (گو وہ صرف اصطلاح سے فرض کیا جاسے

نہ پیدایش سے) اس فلوس سے خدا تعالےٰ کا حق متعلق ہو جاتا ہے وہ ثمن ٹھہر کر
ربوی مال (مال محل ربا) بنجاتے ہیں۔ اور امام شافعی کے اس اصول پر کہ ربا ہونے
کی علت نقدین میں انکا ثمن ہونا ہے وہ (فلوس) درصورت کمی بیشی حکم ربا کا محل
ہوجاتے ہیں۔ پھر انکے مبادلہ کرنیوالوں کو کب پہنچتا ہے کہ انکو بوقت بیع معین
ومخصوص کرکے انکا ثمن ہونا باطل کردیں۔ اور ایک کا دوسے مبادلہ کرکے خدا کے
حق (حرمت ربا) کو باطل وبیکار کردیں۔

انکو یہ اختیار دینا اُس اختیار دینے کی مانند ہے کہ وہ چاندی کو چاندی کی جنس
نہ سمجھیں یا ہمجنس مگر کم وبیش عوضین کو باہم متساوی خیال کریں۔ اور انہیں یا جائز
بنالیں۔ اس صورت میں اور صورت مبادلہ فلوس میں یہ فرق کرنا کہ چاندی کا
چاندی کی جنس ہونا یا دو ہمجنس چیزوں کا وزن میں کم وبیش ہونا ایک خلقی امر ہے
اسلئے متعاقدین اسکو بدل نہیں سکتے اور اسکے خلاف نہیں کر سکتے۔ بخلاف
ثمن ہونے فلوس کے کہ وہ اصطلاحی امر ہے جسکو وہ بدل سکتے ہیں کافی نہیں ہے
اسلئے کہ جب اصطلاح اور رواج عام سے فلوس کے ثمن ہونے کو شریعت نے مان
لیا اور امام شافعی کے اصول پر انمیں علت ربا (ثمن بیع ہونے) کا تحقق ہوا تو بعد تسلیم
اسمیں اور اُن اشیا کے اوصاف میں کوئی فرق نرہا۔ اور اس ثمنیت مسلمہ کے ابطال سے
خدا تعالےٰ کے حق مسلم کا ابطال لازم آیا۔ **وجہ دوم** یہ کہ نقدین درہم و دینار
(یا روپیہ اشرفی) کو خلقی (پیدایشی) ثمن قرار دینا اور فلوس کو صرف اصطلاحی
ثمن کہنا ایک بلا دلیل تحکم ہے۔ درہم و دینار عالم بالا سے مضروب مسکوک ہوکر
آتے تو یہ فرق مناسب وبجا تھا۔ اور جب ہم صاف دیکھتے ہیں کہ درہم و دینار (یا روپیہ
و اشرفی) ایک حصہ چاندی و سونے پر ضرب وسکہ لگانے سے ثمن قرار پائے ہیں اور
ایسے ہی فلوس ایک حصہ تانبے پر ضرب وسکہ لگانے سے ثمن قرار پائی ہیں تو اس

فرق کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی - یہ (فلوس) اصطلاحی ثمن میں تو وہ (درہم دینار) بھی اصطلاحی ہونی چاہئیں - اور اگر وہ خلقی ہیں تو یہ بھی خلقی ہونی چاہئیں اور اگر یہ فرق بیان کیا جاسے کہ فلوس کا چلن کبھی موقوف ہوجاتا ہے اسلئے انمیں کمی آجاتی ہے اور وہ اُسوقت فروختنی چیز کہلاتی ہے جیسے اِس وقت نانک شاہی پیسے ہیں کہ وہ اب نصف سابق پر نہیں چلتے تو اِس کا ابطال یہ ہے کہ یہی حال درہم۔ دینار۔ روپیہ و اشرفی کا ہے جب اِس کا چلن نہیں رہتا تو انمیں بھی کمی آجاتی ہے - دیکھو اسوقت پچھلے سلاطین کے عہد کے روپیہ و اشرفیاں چلن سابق کے مساوی نہیں - اور درہم دینار سابق کا بھی اُس ملک میں یہی حال ہے +

اِن وجوہات سے صاف ثابت ہے کہ اصطلاحی ثمن (فلوس) اور خلقی ثمن (درہم دینار) دونو مساوی ہیں - چلن کیحالت میں دونو ثمن کہلانے کے مستحق ہیں - اور نہ کوئی ایسی صورت ہے کہ وہ فروختنی متاع ہو جاتے ہیں - لہذا کسی بشیر کو یہ حق و اختیار نہیں کہ اصطلاحی ثمن (فلوس) کو بوقت مبادلہ معین و مقرر کرکے فروختنی متاع بنالے اور ایک کا مبادلہ دو سے جائز کرلے -

اقوال عبارات مذکورہ بالا سے ثابت ہے (اور اِس غرض سے انکو نقل کیا گیا ہے) کہ بعض اشیاء گو پیدائش میں ثمن یا دام نہ کہلاویں صرف اصطلاح و قرارداد خلائق سے ثمن ہوسکتی ہیں - اور انکا حکم مبادلہ کے باب میں اِن چیزوں کا حکم ہے جو پیدائشی ثمن کہلاتی ہیں - اور انمیں تعیین کے ذریعہ سے اِس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا - تمہید ختم ہوئی - اب ہم کرنسی نوٹ کے مبادلہ کا وہ حکم جو شروع مسئلہ میں بیان کرچکے ہیں ثابت اور مدلل کرتے ہیں -

واضح ہو کہ یہ نوٹ دو حال احتمال سے خالی نہیں - ایک یہ کہ ہم اسکو

گورنمنٹ کا اصطلاحی ثمن قرار دیں اور بمنزلہ سکّہ اور نقد روپیہ فرض کریں۔
دوسرا یہ کہ اسکو ایک دستآویز قرضہ (اقرارنامہ یا تمسک یا ہنڈوی یا رُقعہ وغیرہ) خیال کریں +

ان دونو[لہ] احتمال وحال کی نظر سے اسکے مبادلہ کا وہی حکم ہے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

لہ کرنسی نوٹ کی اصلی حالت اور واقعی حقیقت کا ہم کو علم حاصل نہیں ہوا۔ اسکی تحقیق حال میں ہم نے بہت چھان بین کی۔ گورنمنٹ کے قانون کو دیکھا۔ اور اس علم فن کے ماہروں (وکلا وغیرہ فضلا) سے مذاکرہ کیا خاصکر محکمہ نوٹ کے افسروں سے خط وکتابت کی۔ ان سے بالمشافہہ گفتگو کی۔ مگر اسکی حقیقت واضح اور متعین نہو ہی جس شخص یا کتاب (م) سے ہم نے استکشاف حال کیا اسکو خود اس نوٹ کے معاملہ میں متردد پایا۔ کسی نے اسکو تخمیناً نہ یقیناً بمنزلہ زر نقد قرار دیا۔ کسی نے دستآویز قرضہ بتایا۔ ایک **افسر محکمہ کرنسی نوٹ** نے اسکی نسبت دونو امر کا اظہار کیا اور کہا کہ "اسکو ہم منی (یعنی نقدی) کا بھائی بھی کہہ سکتے ہیں اور دستآویز قرضہ بھی کہہ سکتے ہیں" اور ایک بلاٹنگ پیپر (سیاہی چوس کاغذ) جو ایک طرف سے میلا تھا دوسری طرف سے صاف) ہاتھ میں لیکر کہا کہ اسکو ہم صاف جانب کے لحاظ سے صاف کہہ سکتے ہیں۔ اور میلی جانب کے لحاظ سے میلا کہہ سکتے ہیں۔

ڈپٹی کمشنر کرنسی نوٹ (جو پنجاب کے اکونٹنٹ جنرل بھی ہیں) نے تو دو تین دفعہ کی خط وکتابت کے بعد نوٹ کے اصول و قواعد بتانے سے صاف انکار کردیا۔ چنانچہ ہماری چٹھیات کے جوابات کی تیسری چٹھی نمبری ۲۸۲۳ مورخہ ۱۹ جنوری ۱۸۹۱ء میں انہوں نے لکھا ہے کہ "کرنسی نوٹ کے رول جو آپ نے دریافت کئے ہیں وہ صرف افسران گورنمنٹ کی ہدایت کے لئے ہیں۔ عام لوگوں میں اشاعت کے لئے نہیں ہیں"۔ جس نے ہم کو آیندہ تحقیق سے مایوس کر دیا۔ اسی وجہ سے ہم نے نوٹ کے دونو حال و احتمال پر اسکا حکم مبادلہ بیان کیا ہے اور دونو میں سے کسی جانب کی نسبت اپنا یقین ظاہر نہیں کیا۔

پہلے احتمال پر شہادت اور اسکے حکم مبادلہ کی وجہ ثبوت

اس نوٹ میں ہم خواص ولوازم ذیل پاتے ہیں۔ جو شرعاً ثمن اور روپیہ کے خواص و لوازم ہیں۔
(۱) یہ نوٹ لوگوں کے دین میں ادا کیا جاتا ہے۔ (۲) یہ بوقت معاملہ معین کرنے سے معین نہیں ہوتا مثلاً اگر
کوئی ایک قطعہ خاص نوٹ کے بدلہ کوئی چیز خریدے اور پھر وہ قطعہ نوٹ اسکے ہاتھ سے تلف ہوجائے تو وہ
عقد مبادلہ باطل نہیں ہوتا۔ اور اس چیز کی قیمت مشتری کے ذمہ واجب ہوتی ہے جسکے بدلے وہ دوسرا نوٹ
اور نقد روپیہ ادا کر سکتا ہے (۳) یہ نوٹ باوجود موجود ہونے کے قبل تسلیم دوسرے نوٹ یا نقد روپیہ سے
بدل دیا جاتا ہے۔ (۴) اسکی عدم موجودگی کی حالت میں اسکا عقد مبادلہ صحیح ہوجاتا ہے۔ اور بعد
موجودگی اسی عقد میں عوضین کی تسلیم واجب ہوتی ہے۔ یہ نوٹ کے ثمن اور بمنزلہ روپیہ ہونے پر
شرعی شہادت ہے۔ اب اسکے ثمن اور بمنزلہ روپیہ ہونے پر **قانون کی شہادت** پیش کیجاتی ہے۔
کرنسی نوٹ میں روپیہ کے قانونی اوصاف ولوازم تین پائے جاتے ہیں۔ (۱) اس نوٹ کو گورنمنٹ کا
روپیہ کے مانند رائج قرار دینا۔ اس نوٹ کو گورنمنٹ کا پیپر کرنسی (یعنے کاغذ رائج یا کاغذ کا چلن)
لکھنا صاف مشعر ہے کہ گورنمنٹ نے اسکو بمنزلہ رائجہ قرار دیا ہے۔ لفظ کرنسی لفظ "کررو" (جو لاطینی
ہے) ماخوذ ہے۔ اور کررو کے معنے دوڑنیکے ہیں۔ اس نوٹ کو اسی نظر سے گورنمنٹ نے کرنسی لکھا ہے کہ
وہ سکہ رائجہ کے مانند چلتا ہے۔ اسی نظر سے انگلستان کے مروجہ سکہ "کراؤن" کو جس پر تاج کی صورت ہوتی
ہے۔ اور وہ تخمیناً ۲؍ کا ہوتا ہے۔ اور سکہ سینٹ کو جو تقریباً چار پائی کا ہوتا ہے۔ کرنسی لکھا گیا ہے اور اسی نظر
سے ہر ایک سکہ "کرنٹ کائن" یعنے سکہ رائجہ کہلاتا ہے۔ اسی معنی سے روپیہ کو سلور کرنسی (یعنی چاندی کا سکہ رائجہ)
اور اشرفی کو گولڈ کرنسی (یعنے سونے کا سکہ رائجہ) کہا جاسکتا ہے۔ یہ وصف (چلن یا رواج) سکہ کے سوا
اور چیزوں مثلاً بل آف اکسچینج (یعنے ہنڈوی) پرامیسری نوٹ بینک نوٹ وغیرہ کاغذات اور ہمارے
ملک کی مروجہ کوڑیوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مگر یہ چیزیں روپیہ کے اوصاف ولوازم آئندہ سے معری ہیں
لہذا وہ باوجود رواج و چلن روپیہ کے مانند نہیں ہو سکتیں۔ (۲) کرنسی نوٹ کا روپیہ کے مانند دست بدست
متداول ہونا جیسے روپیہ اور دوسرا سکہ اشرفی وغیرہ ایک شخص سے دوسرے کو پہنچے۔ تو وہ شخص بغیر کسی
تحریری یا زبانی سند کے اسکا مالک متصور ہوتا ہے۔ اور اسی سے جائز طور پر نفع اٹھا سکتا ہے ایسا ہی

کرنسی نوٹ ایک سے دوسرے کے ہاتھ میں پہنچے۔ تو وہ بغیر کسی سند کے اسکا مالک متصور ہوتا ہے۔ اور
حدود حلقہ اجرای نوٹ کے اندر جہاں سے چاہئے۔ اسکا روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ یہ وصف پرامیسری نوٹ
ہنڈوی وغیرہ کاغذ زر میں (بجز بنک نوٹ) نہیں پایا جاتا۔ انکا روپیہ دوسرے شخص کو اسی صورت میں
مل سکتا ہے۔ کہ اصل مالک ان پر یہ تحریر کر دے کہ میں نے اس کاغذ کو دوسرے کے ہاتھ میں فروخت کر دیا۔ اور حق
ملکیت اسکی طرف منتقل کیا۔ بنک نوٹ جس میں یہ وصف پایا جاتا ہے آیندہ وصف ۳ لازمہ روپیہ سے
معرّیٰ ہے۔ لہذا وہ باوجودیکہ روپیہ کے مانند دست بدست متداول ہوتا ہے۔ روپیہ یا سکہ کے مانند نہیں ہو سکتا۔

(۳) گورنمنٹ کا کرنسی نوٹ کو ادائے دین میں لیگل ٹینڈر (قانوناً پیش کئے جانے کے قابل) ٹھہرانا۔
ایک شخص کا دوسرے پر کچھ روپیہ قرض ہو یا کسی چیز کی قیمت واجب ہو تو وہ بجائے اس روپیہ کے اسی تعداد کا
نوٹ جو اس علاقہ کا ہو ادا کر سکتا ہے اور اس سے وہ دین سے بری ہو سکتا ہے۔ صاحب قرض اس نوٹ
کو روپیہ کی جگہ قبول انکار کرے۔ تو وہ قانوناً مستحق نالش نہیں ہو سکتا۔ ایکٹ نمبر ۲ ۱۸۸۲ء (جو کرنسی نوٹ
کا قانون ہے) کی دفعہ ۱۵ میں کہا ہے۔ وہ حلقہ ہای تذکرہ بالا سے جو کرنسی نوٹ کسی حلقہ کی کسی بلدہ سے
جاری ہو۔ اس حلقہ میں بابت ادا یا بابت انفصال کے لیگل ٹینڈر ہے (الف) بابت مطالبہ
مالگذاری یا کسی اور دعوے کے جسکی تعداد پانچ روپیہ یا اس سے زیادہ ہو اور وہ گورنمنٹ ہند کو واجب الوصول ہو۔
(ب) ہر تعداد مبلغ پانچ روپیہ اور اس سے زیادہ کی جو گورنمنٹ ہند سے یا کسی جماعت شرکا سند یافتہ سے یا کسی
شخص سے برٹش انڈیا میں واجب الوصول ہو۔ یہ وصف کرنسی نوٹ کا بینک نوٹ اور ہمارے ملک کی مروجہ کوڑیوں
میں پایا نہیں جاتا۔ لہذا وہ باوجود مروج ہونیکے اور روپیہ کے مانند دست بدست منتقل ہونیکے روپیہ کے مانند نہیں
ہو سکتے۔ بینک نوٹ اور کوڑیاں کیونکر روپیہ کے قائمقام ہوں۔ قانون کے رو سے دوسرا حقیقی سکہ (اشرفی یا
روپیہ) بھی ادای دین میں روپیہ کے قائمقام نہیں ہو سکتا۔ ایکٹ نمبر ۳ ۱۸۷۰ء میں (جو ہندوستان کا قانون سکہ ہے) کہا ہے

۶ سکہ جائز بادای دین دفعہ ۱۱ سونے کا سکہ بادای دین یا کسی معاملہ کی بابت قانوناً سکہ جائز (یعنی لیگل ٹینڈر)
نہیں ہے۔ دفعہ ۱۳ روپیہ اور آٹھ آنی بادای دین یا کسی معاملہ کی بابت قانوناً سکہ جائز ہو گی۔ + چوانی اور دوانی صرف روپیہ کے کسرات
ادا کرنیکے لئے سکہ جائز سمجھے جاوینگے۔ دفعہ ۱۴ آدھ آنہ کا پیسہ روپیہ کے بتیسویں حصہ یعنی آدھ آنہ کی الٹو سکہ جائز سمجھا جائیگا یعنی
کسرات میں لیا جائیگا۔ کوئی روپیہ کی جگہ روپیہ کے پیسے ادا کرے۔ تو وہ لیگل ٹینڈر نہ ہوگا۔ یہ وصف سوم نوٹ (اس لیگل ٹینڈر
ہونا) اس نوٹ کو بمنزلہ سکہ اور زر نقد ہونے پر ہماری قوی دلیل ہے۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ نوٹ
منجملہ نقود خاص کر چاندی کے روپیہ کا قائمقام اور اسکے مانند ہے۔ نہ سونے کے...

نہ سونے کی اشرفی کا اور نہ تانبے کے پیسہ کا اُن شواہد و دلائل شرعی اور قانونی سے ثابت ہے کہ یہ نوٹ گو صورۃً ایک کاغذ کا ٹکڑا ہے مگر معنیً چاندی کا روپیہ ہے اور جنس اور معیار (وزن) میں حقیقی روپیہ کے حکم میں ہے۔ لہذا ایک نوٹ کا مبادلہ دوسرے نوٹ یا نقد روپیہ سے ایسا ہے جیسا نقد روپیہ کا مبادلہ نقد روپیہ سے جو شرعاً بیع صرف کہلاتا ہے بنا برعلیہ اس مبادلہ میں نہ کمی بیشی جائز ہے اور نہ ایک جانب کا اُدھار۔

نوٹ کا نوٹ سے مبادلہ ہو تو اسمیں کمی بیشی اور ایک جانب کے اُدھار کا ناجائز ہونا امام شافعی کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہم جنس ثمنوں میں (گو کسی معیار (ناپ تول میں) نہ آویں) کمی بیشی اور اُدھار سے ربا ثابت ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کے اصول پر نوٹ کا معنیً چاندی کی جنس سے اور اُسکے حکم میں ہونا اس ربا کا مثبت ہے۔

اور یہی معنوی اور حکمی جنسیت نقد روپیہ سے نوٹ کے مبادلہ میں کمی بیشی اور اُدھار کو دونو مذہب کے مطابق ناجائز کرتی ہے جسکی دلیل بالتفصیل مسئلہ (۱ و ۲) میں مذکور ہو چکی ہے۔

دوسرے احتمال پر شہادت اور اسکے حکم مبادلہ کی وجہ کی ثبوت

اس نوٹ کے دستاویز قرض ہونے پر اسکے خواص و لوازم ذیل شاہد ہیں۔

(۱) اس نوٹ کے ہر ایک قطعہ پر گورنمنٹ ہند کی طرف سے یہ عہد یا وعدہ مرقوم ہوتا ہے کہ اس پرچہ کے حامل کو اسقدر رقم فوراً عندالطلب ادا کیجائیگی اس عبارت میں لفظ "وعدہ" اور لفظ "ادا" مشعر ہیں کہ اس رقم کو جو اس پرچہ پر ثبت ہوتی ہے گورنمنٹ اپنے ذمہ قرض واجب الادا سمجھتی ہے اور اسکے

ادا کرنے کا وعدہ دیتی ہے ۔

(۲) اس نوٹ کے تلف ہو جانیکی بعض صورتوں[1] میں گورنمنٹ وہ روپیہ ادا کرتی ہے جو اس پر درج ہوتا ہے اِس سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ گورنمنٹ اس روپیہ کو اپنے ذمہ قرض سمجھتی ہے ۔

(۳) اس نوٹ کو گورنمنٹ کا "کریڈٹ" یعنی اعتبار تسلیم کیا جاتا ہے پولیٹکل ایکونمی مل صاحب اور فاسٹ صاحب میں یہ امر بتفصیل بیان ہوا ہے اور یہ بات ظاہر ہے اور ان کتابوں میں مرقوم ہے کہ اعتبار یا "کریڈٹ" معاملات دیون سے متعلق ہوتا ہے ۔ نقد روپیہ یا غیر مضروب چاندی سونے کے لین دین میں اعتبار کا کوئی دخل و ضرورت نہیں ۔ لینے دینے والے اسکی مالیت کو خود پرکھ سکتے ہیں ۔ یہ (نوٹ کا کریڈٹ یا اعتبار ہونا) بڑی بھاری اور قوی دلیل ہے کہ یہ نوٹ ایک قرض کی دست آویز ہے ۔ اسکی ہنڈی ہے کیونکہ اس میں خواہ تمسک یا رسید یا وعدہ وغیرہ وغیرہ

اس صورت میں نوٹ کا مبادلہ نوٹ سے ہو خواہ نقد روپیہ سے حقیقۃً اور دراصل روپیہ کا مبادلہ روپیہ سے ہے گو صورۃً اور برائے نام کاغذ کو بھی اس مبادلہ میں دخل ہے ۔ لہذا یہ مبادلہ حقیقۃً بیع صرف ہے ۔ اور اسمیں کمی بیشی اور ایک جانب کا اُدھار عوضین کے حقیقۃً ہم جنس اور ہم معیار (ہموزن) اور ثمن ہونے کی وجہ سے بالاتفاق ناجائز ہے ۔

اس صورت (نوٹ کی دست آویز قرض ہونے کی صورت) میں یہ مبادلہ ایک اور وجہ سے بھی ناجائز ہے اور اس نوٹ کا لین دین مطلقاً ممنوع ٹھہرتا ہے اگر یہ صورت صحیح اور واقعی ہو

[1] ان صورتوں کی ہم بطور مثیل کچھ تفصیل کرتے و لیکن اکونٹنٹ جنرل کی چٹھی سابق الذکر ہم کو اس تفصیل سے روکتی اور یہ ہدایت کرتی ہے کہ ان صورتوں کی اشاعت جنرل پبلک (عام لوگوں) میں نہ کرنی چاہیئے انکو کانفیڈنشل (مخفی) سمجھنا چاہیئے جو ہماری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں رکھتا اور اہل الرائے اسپر رائے زنی کریں تو معلوم ہو ۔

وہ یہ ہے کہ اِس صورت میں نوٹ کا مبادلہ نوٹ سے ہو تو ایک قرض کی دوسرے قرض سے بیع ہوتی ہے (جسکو حدیث میں بیع الکالی بالکالی کہا گیا ہے) اور اگر نقد روپیہ سے مبادلہ ہو تو وہ دین سے ایک عین کا مبادلہ ہے - اور ان دونوں سے شریعت میں ممانعت آچکی ہے (چنانچہ مسائل متعلق قسم اول و دوم میں اسکا بیان عنقریب آتا ہو - انشاء اللہ تعالےٰ)

اِس نوٹ کی نسبت اور بھی احتمال خیال میں گزرتے ہیں مگر وہ بے دلیل اور ناقابلِ لحاظ ہیں - اور اِس قابل نہیں ہیں کہ نوٹ کے اِس حکم کو جو ہمنے بیان کیا ہے بدل سکیں +

ازانجملہ ایک احتمال یہ ہو کہ اِس نوٹ کے عوض میں جو روپیہ گورنمنٹ لوگوں سے وصول کرتی ہے اُسکو امانت خیال کیا جائے اور نوٹ کو اُس امانت کی رسید - یہ احتمال [illegible] دو وجہ سے غلط ہے

وجہ اول یہ کہ اگر اِس روپیہ کو گورنمنٹ امانت سمجھتی تو اسمیں اپنے ذاتی فائدہ کے لئے کوئی تصرف نہ کرتی حالانکہ اِس روپیہ کو گورنمنٹ ذاتی کام میں لاتی ہے - اور اس سے بہت نفع اُٹھاتی ہے - اور اگر اس وجہ کی مدافعت کے لئے یہ کہا جائے کہ گورنمنٹ کا اِس روپیہ کو ذاتی کام میں لانا اور اِس سے نفع اُٹھانا لوگوں کی اجازت سے ہے اور اِس وجہ سے وہ روپیہ گورنمنٹ کے ہاتھ بطور عاریت ہے تو اِسکا جواب یہ ہے کہ نقدی کی عاریت اگر اس غرض سے ہو کہ مستعیر اِسکو اپنے خرچ میں لاوے اور اِس سے تجارت کا نفع اُٹھائے تو وہ شرعاً قرض ہے چنانچہ ہدایہ وغیرہ کُتبِ فقہ میں یہ بیان ثابت کیا گیا ہے - اور جب یہ امانت یا عاریت

وعاریة الدراهم والدنانیر والمکیل والموزون والمعدود قرض - لان العاریة تملیک المنافع ولا یمکن الانتفاع بها الا باستهلاکها

عینہا فاقتضی تملیک العین ضرورۃً وذلک بالہبۃ او القرض والقرض اوناہما فیثبت اولان من قضیتہ الا عادۃ الانتفاع واداء العین فاقیم رد المثل مقامہ قالوا ہذا اذا اطلق الاعارۃ اما اذا عین الجہۃ بان استعار الدراہم یعین بہا المیزان او لیزین بہا دکانا لم یکن قرضا۔ (ہدایہ)

قرض بنگئی تو اسکے مبادلہ کا حکم وہی ہوا جو ہم نے اسکو قرض کرکے بیان کیا ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اس روپیہ کی امانت یا عاریت یا قرض ہونیکی صورت میں یہ ضروری ہے کہ جس شخص سے گورنمنٹ روپیہ لیکر اسکو نوٹ دے۔ اُسی شخص یا اُسکے خاص وکیل کو نوٹ لیکر روپیہ ادا کرے۔ جیسا کہ پرامیسری نوٹ کے روپیہ کو (جسکو گورنمنٹ قرض سمجھتی ہے) گورنمنٹ اسیطور پر ادا کرتی ہے (چنانچہ پرامیسری نوٹ کے مسئلہ میں اسکا بیان عنقریب آتا ہے) حالانکہ اس نوٹ کا روپیہ ادا کرنے میں گورنمنٹ ایسا نہیں کرتی جس شخص سے روپیہ لیکر اسکو نوٹ دیتی ہے اُس شخصکو گورنمنٹ کا روپیہ واپس دینا عموماً وقوع میں نہیں آتا۔ وہ نوٹ دنیا میں مارا مارا پھرتا ہے اُسکا روپیہ اُس شخص کو ملتا ہے جسکے ہاتھ میں وہ ہو۔ اور یہی عدہ ہر ایک نوٹ پر مکتوب ہے۔ اصل روپیہ دینیوالے کو اہالی گورنمنٹ سے جو اُسکا روپیہ ادا کرتے ہیں کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون تھا اور کہاں گیا جیتا ہے یا مرگیا۔ اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ حاملِ نوٹ کو گورنمنٹ اُس شخص کا وکیل سمجھتی ہے اور اسیوجہ سے اُسکو اس نوٹ کا روپیہ ادا کرتی ہے تو اسکے مقابلہ میں یہ خیال گزرتا ہے کہ گورنمنٹ اسکو اصل روپیہ والے کا وکیل سمجھے تو اس سے وکالت کی سند پوچھے اور اُسکا کافی ثبوت لیکر اُسکو روپیہ دے۔ اور ایسا کبھی وقوع میں نہیں آتا بلکہ جسکے ہاتھ میں نوٹ ہو اُسیکو نوٹ کا مالک سمجھ کر اُسکے عوض میں روپیہ دیا جاتا ہے۔

اِس تقریر وجہ دوم سے ناظرین کو یہ شُبہ پیدا ہوگا کہ اِس تقریر سے تو نوٹ کا دست آویز قرضہ ہونا بھی باطل ہوتا ہے جسکو تسلیم کر کے اِس نوٹ کا حکم بیان کیا گیا ہی۔ پس اگر اِسکا دست آویز قرضہ ہونا باطل ہوگا تو وہ حکم کیونکر قائم رہیگا۔ اِس شُبہ کا **جواب** یہ ہی کہ اِس نوٹ کو ہم نے اِن دلائل ثلثہ کی نظر سے جن سے اِسکا دست آویز قرضہ ہونا ثابت ہوتا ہے دست آویز قرض فرض کیا اور مان لیا تھا۔ ان دلائل کے مقابل ایسی دلائل بھی ہیں جو اسکے دست آویز قرضہ ہونے کے مبطل ہیں۔ از انجملہ وہ دلائل ہیں جو اسکے ثمن اور بمنزلہ زر نقد ہونے پر شاہد ہیں۔ **ان ہی دلائل** میں یہ تقریر بھی تھی جس سے یہ شُبہ پیدا ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اِس نوٹ کی تعیین حقیقت اور اصلیت میں نہ صرف ہم کو بلکہ اس نوٹ کے متعلق افسروں کو تردد ہے۔ مگر اِس تردد کی وجہ سے یا اُسکے یقیناً دست آویز قرضہ ہونے سے وہ حکم جو اسکے دست آویز قرض فرض کر کے ہم نے بیان کیا ہے باطل نہیں ہوتا کیونکہ وہ [illegible] نہیں ہے۔ یہ نوٹ دست آویز قرض ہو یا بمنزلہ سکہ ہو تب بھی یہ حکم ثابت و قائم رہ سکتا ہے۔ ہمارا اِسکو دست آویز قرض فرض کر کے اِسپر وہ حکم لگانا بغرض استقصاء بحث و استیفاء شقوق ممکن الفرض ہے۔ نہ بخیال و یقین صحت صورت فرض۔

وازانجملہ ایک یہ احتمال ہے کہ اِس نوٹ کو ایک قیمتی چیز قرار دیں۔ اور اس روپیہ کو جو نوٹ کی عوض گورنمنٹ لیتی ہے۔ اور پھر وہ اُسکے عوض میں گورنمنٹ سے اور ہر ایک شخص سے مل سکتا ہے اِسکی قیمت فرض کریں۔ اس **صورت** میں نوٹ کا وہ **حکم** باقی نہیں رہتا جو ہم نے بیان کیا ہی۔ بلکہ اسکے مبادلہ میں کمی بیشی اور ایک جانب کا اُدھار سب کچھ جائز ہو جاتا ہی اور سُنا ہی کہ بعض ولایتی علماء اِس نظر سے نوٹ کے مبادلہ میں کمی بیشی کو جائز رکھتے ہیں۔ مگر ہماری رائے میں

یہ احتمال بھی بے دلیل ہونے کے علاوہ دو وجہ سے باطل اور ناقابل التفات ہی۔

وجہ اول یہ کہ اگر اس نوٹ کو بمنزلہ سکّہ اور قائم مقام زر نقد۔ یا دست آویز قرض خیال و تسلیم نہ کیا جائے تو پھر اسکا ہر ایک قطعہ دمڑی یا دو ہیلہ یا نہایت ایک پیسہ سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا حالانکہ اسکی قیمت ہزاروں روپیہ تک مقرر رکیگئی ہے۔ اسکی یہ قیمت اسکے کاغذ یا اسکے نقش ونگار کی ہرگز نہیں ہوسکتی۔ یہ قیمت اسی نظر سے ہے کہ وہ یا تو بمنزلہ سکّہ ہے یا دست آویز قرضہ۔

وجہ دوم یہ کہ اس نوٹ میں جو لوازم ثمن اور نقد روپیہ کے پائے جاتے ہیں اور وہ صفحہ (۲۳۴) میں بیان ہوئے وہ اسکے ایک قیمتی چیز ہونے سے مانع ہیں۔ مثلاً (۱) یہ نوٹ دین کے روپیہ کی جگہہ باعذر ادا کیا جاتا ہے اذر کوئی قیمتی چیز ایسی نہیں جو باعذر نقد روپیہ دین کی جگہہ چل سکے ۔اسکے تفصیل ص۲۳۴ میں ہے۔

(۲) [illegible] ہوتا تو تعیین سے معین ہو جاتا اور بصورت تلف ہوجانے کے اسکے مبادلہ کا عقد باطل ہوتا۔ وعلیٰ ہذا القیاس ایسے ہی جو لوازم قرض اسمیں پائے جاتے ہیں وہ اسکے قیمتی ہونے سے مانع۔ مثلاً (۱) نوٹ تلف ہوجائے تو بعض صورتوں میں گورنمنٹ اسکا روپیہ ادا کرتی ہے اور اگر یہ ایک قیمتی چیز ہوتی تو اسکے تلف ہونے کی کسی صورت میں اسکی قیمت نہ ملتی۔ کیونکہ کسی کی کوئی قیمتی چیز (کتاب۔ گھوڑا۔ کپڑا وغیرہ) کھوئی جائے تو بائع سے اسکی قیمت ہرگز اور کسی صورت میں وصول نہیں کیجاتی۔

(۲) اسکو گورنمنٹ کا کریڈٹ (اعتبار) کہا جاتا ہے۔ جو صرف دین سے تعلق رکھتا ہی۔ یہ واقعی (قطع نظر اسکے وثیقہ قرض ہونے سے) کچھ قیمت رکھتا تو اسکو کریڈٹ یا اعتبار ہرگز نہ کہا جاتا۔ وقس علیٰ ہذا۔

لہ اسکی تفصیل بھی ص۲۳۴ میں ہے۔

بعض کبرا وقت وفضلاء عصر اس نوٹ کو گورنمنٹ کا اصطلاحی ثمن تسلیم
کرنے کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ و امام شافعی کے اس اصول پر کہ "اصطلاحی ثمن تعیین سے
معین ہو کر ایک قیمتی چیز بنجاتے ہیں" اس نوٹ کو ایک قیمتی چیز بنا کر اس کے
مبادلہ میں کمی بیشی کو جائز رکھتے ہیں ۔ ہم نہایت ادب کے ساتھ اس
رای سے بھی مخالفت ظاہر کرتے ہیں اور باادب ملتمس ہیں کہ اس راے کے متعلق
جو بضمن تمہید ہم بیان کر چکے ہیں کہ "تعیین کے ذریعہ اصطلاحی ثمن کی ثمنیت کو
باطل کرنے ۔ اور اسکو ایک قیمتی چیز قرار دینے کا کسی شخص کو اختیار نہیں" ۔
اسکی طرف وہ حضرات مراجعت فرما کر اپنی رای کو واپس لیں ۔ اس راے کی نسبت
اس سے زیادہ عرض کرنے سے ہم کو پاس ادب مانع ہے ۔

ومعہذا ہم اس حکم کی نسبت جو مبادلہ نوٹ کے باب میں ہم نے بیان کیا ہی
کہ اسمیں کمی بیشی جائز نہیں یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ یہ ہماری راے ہی ۔ ممکن ہی
کہ اس [illegible] میں غلطی
پاویں اور صواب ان آرا کو سمجھیں جنکو ہم غلط قرار دے چکے ہیں ۔ وہ ان آرا
کا اتباع کریں ۔ اگر اس نوٹ کو قیمتی چیز قرار دیں خواہ ایک امانت کی رسید سمجھیں
مگر ان آرا کا اتباع کرنے کے وقت یہ خیال کریں کہ تقوی و احتیاط کس راے
میں پائی جاتی ہی ۔ آیا کمی بیشی کو جائز رکھنے میں جیسا کہ ان آرا کا نتیجہ ہے ۔ یا مساوات
مرعی رکھنے میں جیسا کہ ہماری ناچیز راے کا لازمہ ہے ۔

مسئلہ (۱۰)

ایک قرض کا دوسرے قرض سے مبادلہ جائز نہیں ایسا ہی قرض کا مبادلہ نقد
روپیہ سے اگر غیر مدیون سے ہو ۔

اس مسئلہ کو جیسا کہ سود بیع سے تعلق ہے ویسا ہی سود قرضہ سے ۔ لہذا اسپر مفصل

بحث مسائل متعلقہ سود قرض میں ہوگی انشاء اللہ تعالے ۔

مسائل متعلقہ قسمِ اوّل سود

(یعنی سود قرض)

تمہید

ان مسائل کے بیان سے پہلے یہ تمہید ضروری ہے کہ سود قرض کی وہ صورت جو نزول آیہ ربا کے وقت عرب میں معمول و مروج تھی اور وہ بصفحہ ۱۶۷ بیان ہوچکی ہے کئی پیرایوں میں ظاہر ہوتی رہی اور ہو سکتی ہے جن سب کا مدار یا یوں کہیں کہ اصل اصول میعاد کے مقابلہ میں اصل رقم کے علاوہ کچھ روپیہ لینا ہی۔ اسیکے حکم میں وہ منافع قرض ہیں جو سوائے نقدی کے اَور صورتوں سے حاصل ہوں مثلاً کوئی دائن (قرض دہندہ) قرض کی نظر سے علاوہ زر قرض کے کچھ [illegible] قرض سے [illegible] کوئی چیز [illegible] مکان رہنے کو یا کتاب پڑھنے یا گھوڑا چڑھنے کو) لینا تجویز کرے وعلیٰ ہذا القیاس - اِن صورتوں کا صورت مروجہ زمانہ جاہلیت سے ملحق اور اِسکے حکم میں شامل ہونا احادیث و آثار ذیل سے ثابت ہے ؞

عن انس سئل الرجل منا يقرض اخاه المال فيهدى اليه فقال قال رسول الله صلعم اذا اقرض احدكم قرضا فاهدى اليه او حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك رواه ابن ماجه	حضرت انس سے کسی نے پوچھا کہ ہم میں سے کوئی کسیکو قرض دیتا ہے تو وہ اسکو کچھ بطور تحفہ بھیجدیتا ہے آپنے فرمایا آنحضرت نے ارشاد کیا ہے تم میں سے کوئی کسیکو قرض دے اور وہ اسکو کچھ تحفہ بھیجے یا اسکو اپنے

وعن انس ان النبی صلعم قال اذا اقرض فلا یاخذ هدیة - رواه البخاری فی تاریخہ -

وعن ابی بردہ بن ابی موسی قال قدمت المدینة فلقیت عبد اللہ بن سلام فقال انک بارض فیھا الربا فاش فاذا کان لک علی رجل حق فاھدی الیک حمل تبن او حمل شعیر او حمل قت فلا تاخذ فانہ ربا - رواه البخاری فی صحیحہ (منتقی الاخبار نیل الاوطار ص ۹۹ ج ۵)

وروی الحارث فی مسندہ) عن علی قال قال رسول اللہ صلعم کل قرض جر منفعة فھو ربو -

وروی ابن ابی شیبة فی مصنفہ عن عطاء قال کانوا یکرھون کل قرض جر منفعة (ترجیح ھدایہ زیلعی فتح القدیر)

سواری پر سوار کرنا چاہے تو وہ سوار نہو اور نہ اُس تحفہ کو قبول کرے بجز اُس حالت کے کہ انمیں پہلے اسی قسم کی راہ و رسم جاری ہو - یہ ابن ماجہ کی روایت ہے - ایسا ہی بخاری نے اپنی تاریخ میں انس سے نقل کیا ہے - اور صحیح بخاری میں ابو موسیٰ کے بیٹے ابو بردہ سے روایت ہے کہ میں مدینہ میں عبد اللہ بن سلام سے ملا تو اُنہوں نے فرمایا - تو ایسی جگہہ رہتا ہے جہاں سود کا لین دین پھیلا ہوا ہے پس اگر تیرا کسیکے ذمہ کچھ قرض ہو اور وہ تجھے بھس یا جو یا گھاس کا گٹھا (گٹھڑ) بھیجے تو تو مت لے کیونکہ یہ سود ہے - حارث کے مسند میں حضرت علی مرتضیٰ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا جو قرض نفع حاصل کرے وہ سود ہے -

ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب (مصنف) میں عطاء سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کے اصحاب ہر ایسے قرض کو جو کسی قسم کی منفعت کھینچے برا سمجھتے تھے -

قاضی شوکانی نے جو اسوقت کے اہلحدیث میں امام و مقتدا کہلاتے ہیں اپنی کتاب الدرالبہیہ میں فرمایا ہے کہ قرض کسی قسم کا

ولا یجوز ان یجر القرض نفعا للمقرض (الدرالبہیہ)

واما كونه لا يجوز ان يجر القرض نفعا للمقرض فلحديث انس عند ابن ماجه انه سئل الحديث وفى اسناده يحيى بن ابى اسحق الهنائى وهو مجهول وفى اسناده ايضا عتبة بن حميد الضبى وقد ضعفه احمد والراوى عنه اسمعيل بن عياش وهو ضعيف وقد اخرج البخارى فى التاريخ من حديث انس عن النبى صلعم اذا اقرض احدكم فلا يأخذ هدية واخرج البيهقى عن ابن مسعود وابى بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس فى السنن الكبرى موقوفا عليهم ان كل قرض جر منفعة وجه من وجوه الربا واخرج البيهقى ايضا نحو ذلك فى المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفا عليه وقد تقدم مما اخرجه البخارى عن عبد الله بن سلام وقد اخرج الحارث ابن ابى اسامة فى مسنده من حديث على ان النبى صلعم نهى عن قرض جر منفعة۔ وفى رواية كل قرض جر منفعة فهو ربا وفى اسناده سوار بن مصعب وهو متروك وما فى الباب من الاحاديث

نفع کھینچے وہ جائز نہیں۔ پھر اُسکی شرح میں اس مسئلہ کے ثبوت میں وہ احادیث مذکورہ بالا پیش کر کے اِن احادیث کی تفصیل حال میں فرماتے ہیں کہ انس کی حدیث کے اسناد میں یحییٰ بن اسحاق راوی مجہول الحال ہے ایک راوی اسمیں عتبہ ہے۔ جسکو امام احمد نے ضعیف کہا ہے۔ اِس سے اسمعیل بن عیاش راوی ہے وہ بھی ضعیف ہی۔

امام بخاری نے تاریخ میں انس سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے جب تم کسیکو کچھ قرض دو تو اُسکا ہدیہ نہ لو۔ اور بیہقی نے ابن مسعود و ابی بن کعب و عبداللہ بن سلام و ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جو قرض نفع کھینچے وہ ربا کی صورتوں میں سے ایک صورت ہی ایسا ہی بیہقی نے اپنی کتاب معرفت میں فضالہ بن عبید سے اسکا قول نقل کیا ہی۔ اور حارث نے اپنی مسند میں

والآثار یشهد بعضها لبعض
(الدراری المضیة شرح الدرر البهیة)
(ومثله فی نیل الاوطار ص۲۶۹ ج ۵)

حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ جو قرض منفعت کھینچے وہ ربا ہے - اِس حدیث کی اسناد میں سوار بن مصعب راوی ہے جو متروک ہے - اِس باب میں جو احادیث و آثار ہیں وہ ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں - (یعنے اِن احادیث و آثار سے گو بعض کی اسناد میں کلام ہے مگر بعض اس کلام سے محفوظ ہیں جیسے تاریخ بخاری کی روایتِ انس - اور صحیح بخاری کا اثرِ عبد اللہ بن سلام اور ابن ابی شیبہ کا اثرِ عطا - لہٰذا ایک دوسرے کے شاہد و مؤید اور جبر نقصان کے موجب ہو سکتے ہیں) -

تمہید ختم ہوئی - اب مسائل متعلقہ سود قسم اول بیان کئے جاتے ہیں جنمیں بعض مسائل کا حکم قرآن سے ثابت ہے بعض کا حدیث سے -

مسئلہ (۱)

سود قرض کی اِن صورتوں کے جو حصہ (۱) میں منقول ہوئیں علاوہ اَب ہندوستان میں اس صورت کا رواج عام ہو گیا ہے کہ جو روپیہ بطور قرض دیتے ہیں اُسمیں سے اِسکا سود نکالکر رکھ لیتے ہیں اور قرض خواہ سے وثیقہ قرض ہنڈوی لکھا لیتے ہیں اِسمیں کل رقم قرض معہ وصول شدہ سود درج کرا لیتے ہیں - مثلاً زید نے عمرو سے سو روپیہ ایک مہینے کی میعاد پر قرض لیا اور ایک روپیہ اُسکا سود دینا کیا تو عمرو اُسی سو روپیہ میں سے ایک روپیہ سود نکالکر ننانوے روپیہ زید کو دیتا ہے اور پورے سو روپیہ کی ہنڈوی اُس سے لکھا لیتا ہے -

اس سود ہنڈوی کی اَور صورتیں بھی آجکل مروج ہیں جن سب میں اصل رقم قرض کے علاوہ میعاد کے مقابلہ میں سود لینا پایا جاتا ہے -

یہ صورتیں صورت مروجہ زمانہ نزول آیہ ربا کی مانند ہیں۔ لہذا ان صورتوں کی حرمت اسی نص قرآنی سے ثابت ہی جو صورت مروجہ زمانہ نزول آیہ ربا کو حرام کرتی ہے۔

مسئلہ (۲)

ہنڈوی جسکو عربی میں سفتجہ کہتے ہیں اور اسکی حقیقت فقہا یہ بیان کرتے ہیں کہ کوئی شخص کسی مہاجن کو کچھ روپیہ بطور قرض دے اور اسکا ادا کرنا کسی دوسرے شہر میں ٹھہرا لے جس سے اسکا مقصود یہ ہو کہ وہ روپیہ دوسری جگہ بلا خوف و خطر و بلا خرچ پہنچ جائے

ویکرہ السفاتج وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق وھذا نوع نفع استفید بہ وقد نھی الرسول علیہ السلام عن قرض جر نفعا۔

(ھدایہ صفحہ ۱۱۴ ج ۳)

ناجائز ہے اور جو فائدہ اس سے روپیہ والا حاصل کرتا وہ سود ہے کیونکہ وہ قرض کا نفع ہے جسکو احادیث و آثار مندرجہ تمہید نے سود قرار دیا ہے۔

ایسا ہی وہ نقد روپیہ جو بعض مقامات پر مہاجن اس قرض کے بدلے روپیہ دالے کو نقد دیتے ہیں اور اسکو ہنڈی در مہاجنی محاورہ میں "بہرت" کہتے ہیں اور اسکا دستور اسوقت اور وہاں ہوتا ہے جبوقت اور جہاں پر مہاجن کو روپیہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ وہ جہاں روپیہ بھجوانا قبول کرتا ہے وہاں روپیہ بھیجنے کی اسکو ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہاں سے روپیہ منگانے کی ضرورت شدید ہوتی ہے لہذا وہ روپیہ والے سے دم نقد روپیہ وصول کرنے کو غنیمت سمجھ کر اسکا سود دیتے ہیں۔ اور جہاں سے روپیہ منگانا انکو مطلوب ہوتا ہے وہاں ہنڈوی کر دیتے ہیں جسکا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اپنا روپیہ فلاں شخص سے وصول پایا ہے تم اسکے بدلے اسیقدر روپیہ اسکے فلاں دوست کو ادا کرو۔

اِسصورتمیں جو روپیہ وہ روپیہ والے کو "بھرت" کے نام سے دیتے ہیں
اُسکا سود ہونا صاف ظاہر ہے۔

ایک صورت ہنڈوی کی ہماری دیار ہندمیں یہ بھی ہوتی ہو کہ روپیہ
دینے والا بہ نیت قرض روپیہ نہیں دیتا اور نہ مہاجن اُس سے قرض لیتا ہے۔
بلکہ روپیہ دینے والا وہ روپیہ ایک اُجرت معین پر دوسری جگہہ پہنچانے کو
مہاجن کے حوالہ کرتا ہے اور وہ اُسکی اُجرت (جسکو ہنڈاون کہتے ہیں)
لیکر وہ روپیہ دوسری جگہہ پہنچا دیتا ہے۔ وہ ہنڈوی ناجائز نہیں ہے
اور نہ وہ فائدہ جو دوسری جگہہ روپیہ پہنچ جانیکا روپیہ والے کو حاصل ہوا ہے۔
سود ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اوّلاً یہ عقد قرض نہیں بلکہ اجارہ ہے اور اگر اسکو
خواہ مخواہ قرض ہی فرض کرلیا جاوے تو جو نفع روپیہ دینے والے کو (دوسری
جگہہ روپیہ پہنچ جانے کا) اِسمیں حاصل ہوتا ہے وہ بلا عوض نفع نہیں ہے بلکہ
وہ اِس [illegible] ادا کرچکا ہے۔

فقہا رحمہم اللہ نے جو ہنڈوی کو مکروہ کہا ہے تو اُسکی اسی صورت کو جس
میں روپیہ والے کو بلا عوض یہ نفع حاصل ہوتا ہے مکروہ کہا ہے چنانچہ ہدایہ
کی عبارت منقولہ سابق اِسپر شاہد ہے۔ اور اگر یہ نفع بعوض اُجرت یا ہنڈاون
حاصل ہو تو اِسکو فقہا کے اقوال و دلائل ہرگز ناجائز نہیں قرار دیتے۔

اور غالباً فقہا کے وقت ہنڈوی کرنے کا وہی طریق مروج ہوگا جس کو
اُنہوں نے مکروہ لکھا ہے اور اِسمیں نفع بلا عوض روپیہ والے کو حاصل ہوتا
ہے نہ یہ صورت جس میں نفع بعوض اُجرت ہوتا ہے ورنہ وہ اِس صورت کو
ضرور حکم کراہت سے مستثنیٰ کرتے۔

اِس صورت میں ہنڈوی کو عقد اجارہ قرار دینے پر ایک اعتراض وارد

ہوتا ہے جسکا بیان اور حل مسئلہ آئندہ میں ہوگا۔

مسئلہ (۳)

سرکاری منی آرڈر جس کے ذریعہ سے ایک شرح معین اُجرت کے ساتھ ایک جگہہ سے دوسری جگہہ روپیہ بھیجا جاتا ہے اس ہنڈوی کے حکم میں نہیں ہے جسکو فقہا نے مکروہ لکھا ہے بلکہ یہ اُس ہنڈوی کی مانند ہے جسکو ہم نے جائز قرار دیا ہے اِسکی دلیل بیان کرنے کی ہم کو حاجت نہ تھی کیونکہ اِس منی آرڈر کو وہ لوگ بھی جائز سمجھ رہے ہیں جو اسوقت اُس ہنڈوی کو ناجائز سمجھتے ہیں تاہم اِس اُمید سے کہ اِسکی دلیل جواز کو وہ لوگ خیال میں لاکر اسکی نظیر ہنڈوی کو بھی اسی دلیل سے جائز سمجھیں اِس دلیل کو بیان کیا جاتا ہے۔

وہ یہ ہے کہ منی آرڈر گورنمنٹ کی اصطلاح میں ایک اجارہ ہے۔ گورنمنٹ اجیر ہے اور روپیہ دینے والا مستاجر ہے اور ایک جگہہ سے دوسری جگہہ روپیہ پہنچانا اُسکا عمل (یعنی وہ کام جو اجارہ میں ہوتا ہے) ہے اور منی آرڈر کی فیس اسکام کی اُجرت ہے۔

اِن جملہ ارکان اجارہ کی وجہ ثبوت یہ ہے کہ گورنمنٹ خود اسکو اجارہ قرار دیتی ہے اور اسکی اُجرت لیتی ہے جسکا وہ صاف و صریح فیس نام رکھتی ہے۔
گورنمنٹ اِسکو قرض نہیں سمجھتی۔ قرض سمجھتی تو اسکی فیس نہ لیتی بلکہ اسکا سود دیتی جیسا کہ گورنمنٹ کا قرض کی نسبت عام دستور ہے اور روپیہ بھیجنے والے لوگ بھی اسکو قرض خیال نہیں کرتے وہ اِسکو قرض سمجھتے تو بجاے فیس دینے کے اِسکا سود طلب کرتے اور جو لوگ سود لینا جائز نہیں سمجھتے وہ گو سود نہ لیتے مگر خود ہی سود یعنے فیس تو نہ دیتے۔ اِسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص قرض دے وہی سود بھرے۔

منی آرڈر اور اُسکی نظیر ہنڈوی کی خیر صورت کو اجارہ قرار دینے پر یہ **اعتراض** کیا جاتا ہے کہ اجیر امین ہوتا ہے اور وہ چیز جسکے متعلق اُس سے کام لیتا ہو اُسکے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے - اسمیں اُسکو تبدیل و تصرف جائز نہیں ہوتا اور اجیر ضمان (تاوان) سے بری ہوتا ہے اور منی آرڈر اور ہنڈوی میں یہ امور پائے نہیں جاتے -

روپیہ جسکا منی آرڈر یا ہنڈوی کے ذریعہ سے پہنچانا مقصود ہوتا ہے بعینہٖ پہنچایا نہیں جاتا وہ گورنمنٹ کے خزانہ یا مہاجن کے غلہ میں داخل ہوتا ہے اور اُسکے بدلہ دوسرا روپیہ مرسل الیہ کو دلوایا جاتا ہے - وہ روپیہ مرسل الیہ کو نہ ملے تو گورنمنٹ یا مہاجن سے اُسکا تاوان لیا جاتا ہے پھر یہ اجارہ کیونکر ہوا - اِسکا جواب یہ ہے کہ روپیہ چونکہ مثلیات سے ہے یعنے ایک دوسرے کی مانند ہے اِسلئے مالک روپیہ کیطرف سے گورنمنٹ اور مہاجن کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ چاہیں تو بعینہٖ وہی روپیہ [illegible] جگہ بھیجدیں اور چاہیں اُس کی مانند دوسرا روپیہ وہاں سے دلوا دیں - اِس تصرف و تبدیل سے جو مالک کی اجازت سے ہوتا ہے گورنمنٹ یا مہاجن کا اجیر (یا امین) ہونا باطل نہیں ہوتا جیسے اس شخص کا امین ہونا باطل نہیں ہوتا جسکو کوئی اپنا روپیہ بطور امانت دے - اور اسکے ساتھ یہ اجازت بھی دیدے کہ وہ اِس روپیہ کو اپنے روپیہ میں ملا دے وبنا بر آں علیہ وہ اِس روپیہ کو اپنے روپیہ میں ملا کر صرف کرتا رہے - اِسصورت میں امین اُسکا شریک ہوگا جو روپیہ وہ صرف کریگا وہ اُسکے حصہ میں محسوب ہوگا جو باقی رہیگا اُسمیں مالک روپیہ کا حصہ ہوگا وہ روپیہ آفت سماوی سے تلف ہوگا تو امین اُسکا ذمہ دار نہوگا کتاب ہدایہ میں جو یہ لکھا ہے کہ اگر امین

لہ قال وان خلطها المودع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع

مالِ امانت کو اپنے مال میں ملا دے تو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک (نہ صاحبین) ذمہ وار ہوتا ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ امین بلا اجازت مالک اسکی امانت کو اپنے مال سے ملا دے۔ اور اگر وہ اسکی اجازت سے ملا دے تو کسیکے نزدیک ذمہ وار نہیں بنتا بلکہ بالاتفاق شریک قرار پاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قدرتی اسباب سے فعل اختیاری امین کے بغیر مال امانت امین کے مال میں ملجاوے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی امین ذمہ وار نہیں ہوتا بلکہ باتفاق ائمہ ثلثہ وہ شریک تصور ہوتا ہے۔

رہا جواب اسبات کا کہ گورنمنٹ یا مہاجن اجیر ہے تو ان کو روپیہ کا ذمہ وار کیوں بنایا جاتا ہے سو یہ ہے کہ گورنمنٹ یا مہاجن اجیر خاص نہیں ہیں کہ وہ روپیہ پہنچانے کے ذمہ وار نہوں بلکہ وہ مشترک اجیر ہیں۔ جو درصورت نقصان کے ان کے اختیاری فعل سے ذمہ وار

علیہا عند ابی حنیفہ رح وقالا اذا خلطہا بجنسہا شرکہ ان شاء مثل ان یخلط الدراہم البیض بالبیض والسود بالسود والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر لہما انہ لایمکنہ الوصول الی عین حقہ صورۃً وامکنہ معنیً بالقسمة معہ فکان استہلاکا من وجہ دون وجہ فیمیل الی ایہما شاء ولہ انہ استہلاک من کل وجہ لانہ فعل یتعذر معہ الوصول الی عین حقہ ولا معتبر بالقسمة

لانہا من موجبات الشرکة فلا تصلح موجبۃ لہا × × × قال وان اختلطت بمالہ من غیر فعلہ فہو شریک لصاحبہا کما اذا انشق الکیسان فاختلطا لانہ لایضمنہا لعدم الصنع فیشترکان وہذا بالاتفاق (ہدایہ صفحہ ۲۵۷ و ۲۵۸ ج ۳)

ہو گئے ہیں ہدایہ[1] میں ہے کہ دھوبی کپڑے کو پھاڑ دے یا قلی پاؤں پھسلا کر

[1] قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترک واجیر خاص فالمشترک
من لا یستحق الاجرۃ حتی یعمل کالصباغ والقصار ×× والمتاع امانۃ
فی یدہ فان هلك لم یضمن شیئاً عند ابی حنیفۃ رح وھو قول زفر
ویضمنہ عندهما الا من شی غالب کالحریق الغالب والعدو والمکابر
لهما ما روی عن عمر و علی رضی اللہ عنهما انهما کانا یضمنان الاجیر
المشترک ولان الحفظ مستحق علیہ اذ لا یمکنہ العمل الا بہ فاذا هلك
بسبب یمکن الاحتراز عنہ کالغصب والسرقۃ کان التقصیر من جهتہ
فیضمنہ کالودیعۃ اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنہ
کالموت حتف انفہ والحریق الغالب وغیرہ لانہ لا تقصیر من جهتہ
ولابی حنیفۃ رح ان العین امانۃ فی یدہ لان القبض حصل باذنہ
وهذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز [illegible] کان مضمونا
لضمنہ کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیہ تبعا لا مقصودا ولهذا
لا یقابلہ الاجر بخلاف المودع بالاجر لان الحفظ مستحق علیہ مقصودا
حتی یقابلہ الاجر قال وما تلف بعملہ کتخریق الثوب من دقہ وزلق
الحمال وانقطاع الحبل الذی یشد بہ المکاری الحمل وغرق السفینۃ
من مدہ مضمون علیہ (ھدایہ صفحہ ۲۹۲ و ۲۹۳ ج ۳) قال ومن استاجر
خبازا لیخبز فی بیتہ قفیزا من دقیق بدرهم لم یستحق الاجر حتی
یخرج الخبز من التنور لان تمام العمل بالاخراج فلو احترق وسقط
من یدہ قبل الاخراج فلا اجر لہ للهلاك قبل التسلیم فان اخرجہ
ثم احترق من غیر فعلہ فلہ الاجر لانہ صار مسلما بالوضع فی بیتہ

بوجہ کا نقصان کر دے یا ملاح بیجا حرکت سے ناؤ ڈبو دے تو وہ سب ذمہ وار ہیں۔ یہ بھی ہدایہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نان بائی کو روٹی پکانے کے لئے اپنے گھر میں اجیر مقرر کرے تو وہ اُجرت کا مستحق تب ہی ہوتا ہے جبکہ وہ روٹی پکا کر نکال دے۔ اور اگر روٹی تنور میں جل جائے یا اُسکے ہاتھ سے گر پڑے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

مبسوط میں ہے کہ وہ اس نقصان کا ذمہ وار ہے۔ کیونکہ وہ نقصان اُسکی کوتاہی سے ہوتا ہے۔ ایسا ہی عینی نے ہدایہ کی شرح میں کہا ہے۔

مسئلہ (۴۴)

جس قرض کے عوض میں کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو وہ اس قرض کی مانند ہے جسمیں رہن نہو اور اس قرض کا سود لینا ویسا ہی حرام جیسے بلا رہن قرض کا سود لینا۔

تمثیل

ہماری دیار ہند میں رسم ہے کہ لوگ زیور گرو رکھکر قرض لیتے ہیں تو اس روپیہ کا بھی سود دیتے ہیں۔ اس زیور کو مرتہن اپنے کام میں لاوے خواہ بطور امانت رکھا رہنے دے۔

اس صورت رہن میں سود لینا بھی اس صورت کی مانند ہے جو زمانہ نزول

---

(۱) ولا ضمان علیہ لانہ لم یوجد منہ الجنایۃ قال رضی اللہ عنہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح لانہ امانۃ فی یدہٖ وعندھما یضمن مثل دقیقہ ولا اجر لہ لانہ مضمون علیہ فلا یبرأ الا بعد حقیقۃ التسلیم وان شاء ضمن الخبز واعطاہ الاجر (ھدایہ صفحہ ۲۷۹ ج ۳) قولہ فلا اجر لہ فی المبسوط ھو ضامن لان ھذا جنایۃ یدہ (عینی حاشیہ صفحہ ۲۷۹)

آیت ربا میں مروج تھی بلکہ یہ صورت اُس صورت سے بڑھکر ہے کیونکہ وہاں صرف میعاد کے عوض نقد سود لیا جاتا تھا یہاں علاوہ نقدی قم سود کے ایک چیز مرہون سے بھی نفع اُٹھایا جاتا یا اُٹھایا جا سکتا ہے - لہذا اِس صورت کی حرمت بھی اُسی نص قرآنی سے ثابت ہی جو اِس سے کمتر صورت کو حرام کرتی ہے -

مسئلہ (۵)

رہن والے قرض سے روپیہ نقد کے علاوہ کسی قسم کا نفع اُٹھانا ویسا ہی داخل سود ہے جیسے نقد روپیہ کا فائدہ اُٹھانا -

ہماری دیار میں رسم ہے کہ لوگ اراضی و مکانات سکنی رہن رکھکر اُسکے عوض میں ایک میعادِ معین تک قرض دیتے ہیں پھر اُن اراضی ور مکانات سے کوئی تو اسطور سے فائدہ اُٹھاتا ہے کہ زمین مزارعین کو ایک رقم معین پر اجارہ دیدی اور مکان رہنے والوں کو کرایہ پر دیا - یا یہ معاملہ خود راہن سے کیا اُسکے قبضہ میں زمین و مکان [illegible] اجارہ یا کرایہ نامہ لکھا کر اُس سے نقد روپیہ اجارہ یا کرایہ کا وصول کر لیا - اور کوئی اراضی مکان کو خود اپنی کاشت و سکونت کے کام میں لاتا ہے اور اُس زمین کی پیداوار اور مکان کے استعمال کا فائدہ اُٹھاتا ہے - اور اگر میعاد معین سے پہلے مالک زمین یا مکان رہن کو اُنسے چھڑانا چاہیں تو وہ لوگ ہرگز نہیں چھوڑتے (۱) بجز اسحالت و شرط کے کہ وہ میعاد مقررہ تک منافع

---

(۱) اسکے بہت سے نظائر ہمارے شہر میں پائے گئے ہیں از انجملہ ایک نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی اراضی کا ایک قطعہ بعوض ما ۵ روپیہ ایک شخص کے پاس رہن کیا مرتہن نے دس سال کی میعاد راہن سے لکھالی تاریخ رہن سے اسوقت تک بحساب ۱۲۰ روپے سالانہ چھ سو روپیہ منافعہ کا مرتہن کو وصول ہو چکا ہے - زمیندار راہن فک الرہن کی درخواست کرتا ہے تو مرتہن نہیں مانتا - اور یہ کہتا ہے کہ باقیماندہ سالوں کا منافعہ اس حساب سے مجھے دیدے تو میں زمین چھوڑتا ہوں -

یا یوں کہیں کہ سود حساب کر کے مرتہن کے حوالہ کرے۔

یہ دونو طریق انتفاع مرہون اِسوقت کے مسلمان خصوصاً حضرات اہلحدیث میں مروج ہیں۔ وہ بے خوف و تردد اراضی و مکانات گرو رکھتے ہیں اور لوگوں کو اجارہ و کرایہ پر دیکر اسکا روپیہ کھاتے ہیں اور خود بھی کاشت و سکونت کے ذریعہ سے انسے نفع اُٹھاتے ہیں۔

لاہور میں بعض مجتہدین (مگر بے علم) نے جو مقلدوں خصوصاً حنفیوں کو مسلمان نہیں سمجھتے مکانات گرو رکھکر اُنمیں خود رہتے ہیں۔

لاہور۔ لودہانہ۔ ہوشیارپور وغیرہ اضلاع پنجاب کے بعض علماء اور اُنکے اتباع نے اراضی گرو رکھی ہوئی ہیں اور بذریعہ خود کاشت یا اجارہ اس کی آمدنیاں نوش جاں فرماتے ہیں۔

یہ صورت انتفاع اراضی و مکان مرہون بہر حال (خواہ کسی طریق سے ہو) صورت مروجہ زمانہ نزول آیت ربا کی مانند ہے۔ کیونکہ جو نفع اراضی و مکانات کا مرتہن حاصل کرتا ہی وہ اِسی میعاد قرض کے عوض میں ہے۔ لہذا اِسکی حُرمت میں وہی آیت ربا صریح دلیل ہے۔ و علاوہ براں وہ احادیث جو بضمن تمہید مذکور ہوئی ہیں اس صورت کی حرمت پر روشن دلیل ہیں۔ اِن احادیث میں صاف تصریح ہے کہ جس قسم کا نفع قرض سے حاصل ہو وہ سود ہی اور یہ امر ظاہر ہے کہ جو نفع اراضی و مکان مرہون سے مرتہن حاصل کرتا ہے وہ اُسی قرض کا نفع ہے اور قرض ہی اسکے وصول کا موجب و موثر ہے۔ جو لوگ اسوقت اراضی و مکان مرہون کا نفع جائز سمجھ کر حاصل کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ جو نفع ہم اراضی و مکانات مرہون سے لیتے ہیں وہ زمین مرہون کے مصارف کاشت اور مکان مرہون کے مصارف لپائی و صفائی کے عوض میں ہے اور وہ یہ

خیال کرتے ہیں کہ اس نفع کو حلال سمجھنے میں وہ متفرد نہیں ہیں اور بڑے ویلیل مدعی ہیں۔ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل و اسحق بن راہویہ انکے مقتدا و پیشوا ہیں اور آنحضرت صلعم کی احادیث ذیل سے اس نفع کی حلت پر ان کے دلائل ہیں آنحضرت نے ارشاد کیا ہے کہ جانور مرہون ہو تو اُسپر خرچ کے

عن ابی هريرة عن النبی صلعم انه کان يقول الظهر يركب بنفقته اذا کان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته اذا کان مرهونا وعلى الذی يركب ويشرب النفقة (صحیح بخاری ص ۳۴۱)

وفی لفظ اذا کانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذی يشرب نفقته وعند حماد بن سلمة فی جامعه اذا ارتهن شاة شرب المرتهن لبنها بقدر علفها فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا۔ (نیل ص ۱۰۲ ج ۵)

بدلے سواری کیجاتی ہے اور مرہون جانور کا خرچ بدلے دودھ پیا جاتا ہے۔ اسی مضمون کی ایک حدیث امام احمد نے روایت کی ہے جسمیں مرتہن کے نفع اُٹھانے کا صاف ذکر ہے۔ ایسی ہی ایک حدیث جامع حماد بن سلمہ میں ہے جس میں تصریح ہے کہ جب کوئی بکری گرو رکھے تو اُسکا دودھ بقدر چارے کے جو اُس نے دیا وہ پئے اور جو دودھ اُس سے بڑھ کر لیگا وہ سود ہوگا۔ **مگر اس خیال** کو موافق رائے امام احمد و اسحق اور استدلال حدیث بخاری وغیرہ میں وہ لوگ

سراسر جہالت اور خبط و ضلالت میں مبتلا ہیں۔ نہ امام احمد و اسحق کو اُن کی رائے کو توافق ہے نہ حدیث بخاری وغیرہ سے اُنکا مدعا ثابت ہوتا ہے امام احمد و اسحق کو ان لوگوں کا اِس مسئلہ (حلت منافع اراضی مرہونہ) میں اپنا مقتدا و پیشوا سمجھنا اسلئے جہالت ہے کہ امام احمد و اسحق ہرگز اس امر کے قائل نہ تھے کہ اراضی و مکانات کو رہن رکھکر اُنکا منافع اُٹھانا جائز ہے۔

وہ تو صرف سواری کے جانور اور دودھ دینے والے جانور مرہون سے خاصکر اُسحالت میں کہ اُنکا خرچ خوراک راہن اپنے ذمہ نہ لے اور وہ خرچ مرتہن کے ذمہ آپڑے بقدر خرچ نفع اُٹھانے (دودھ پینے یا سواری کرنے) کو جائز سمجھتے تھے۔ اِن اماموں سے یہ ہرگز ثابت نہیں کہ وہ جانوروں کے سوا اور مرہونات اراضی و مکانات وغیرہ سے نفع اُٹھانے کو بھی جائز سمجھتے تھے اور نہ یہ ثابت ہو کہ اگر حیوانات مرہونہ کا خرچ خوراک مرتہن کے ذمہ نہ پڑے بلکہ راہن خود اُسکی ذمہ داری کرے تب بھی مرتہن کو پہنچتا ہے کہ اس خرچ کا ذمہ دار خود بنجاوے اور اس خرچ کے بدلے جانور سے نفع اُٹھاوے اور نہ یہ ثابت ہے کہ خرچ کا ذمہ دار مرتہن کو ہونا پڑے تو اپنے خرچ سے بڑھ کر جسقدر چاہے وہ جانور مرہون سے نفع اُٹھاوے ایک پیسہ کا چارہ دے اور دس پیسہ کا دودھ پیئے یا دن بھر سواری کرتا پھرے۔

یہ تینوں امر جنکی ہم نے نفی کی ہے کوئی شخص امام احمد یا امام اسحق سے بسند صحیح اور بتصریح ثابت کرے تو ہر ایک امر کے بدلے ایک سو روپیہ ہم سے انعام لے۔

امام احمد و اسحق تو بڑے اثری و متبع تھے اور دائرہ اتباع حدیث میں محدود و مقید۔ ان سے یہ کیونکر ممکن و متصور تھا کہ وہ اس خاص حکم کو جو خاص مرہون جانور (جسپر زمین وغیرہ اشیاء کا جو جاندار نہیں قیاس[۱] نہیں ہو سکتا) کے حق میں وارد ہے عام سمجھ لیتے یا اُس حکم کے مورد و محل (جانور) پر ان چیزوں (زمین وغیرہ) کا جو انکے ہم جنس و نظیر نہیں قیاس مع الفارق کرتے۔ سو یہی اس وسعت اور بے قیدی کے ساتھ (جسکے مجوزین انتفاع اراضی مرہونہ قائل ہیں)

---

[۱] اسکی تفصیل عنقریب ہوگی جہاں ان لوگونکی ضلالت استدلال و فہم حدیث بخاری وغیرہ میں ثابت کیجائیگی

گر گو مرتہن خرچ مرہون کا زیر بار ہو تہو اور گو اُسکا نفع اُٹھانا قدر خرچ مرہون سے زائید ہو۔

یہ جُرات تو کوئی محض اہل الرائے اور قائل قیاس بہی نہیں کر سکتا پھر اصحاب الحدیث اور اہل اثر سے یہ امر کیونکر ممکن ہے۔ ائمہ محدثین نے اس حدیث سے تمسک و استدلال کیا ہے تو اس سے خاصکر سواری کرنے اور دودہ پینے کے جانور سے بعوض خرچ نفع اُٹھانے کا جواز استنباط کیا ہے عام مرہونات اراضی و مکانات سے نفع اُٹھانے کے جواز کا استنباط نہیں کیا۔ اور اس تخصیص حیوانات کے ساتھ یہ امر بھی تبصریح بیان کر دیا ہے کہ راہن اِن جانوروں کا خرچ اپنے ذمہ نہ لے وہ خرچ مرتہن کے ذمہ آپڑے تو وہ اس سے بعوض خرچ نفع اُٹھاوے اور یہ بھی تبصریح کہدیا ہے کہ صورت ذمہ واری میں بھی مرتہن اُسیقدر نفع اُٹھاوے جسقدر خرچ کرے اور ایسا ہی امام احمد و اسحٰق سے منقول ہے۔

محدثین متقدمین کے امام امام بخاری نے اپنی کتاب صحیح میں فرمایا

باب الرهن مركوب ومحلوب وقال المغيرة عن ابراهيم تركب الضالة بقدر علفها وتحلب بقدر علفها والراهن مثله الى ان ذكر الحديث

(البخاری صـ ۳۴۱)

ہے کہ یہ باب اِس بیان میں ہے کہ جانور مرہون پر سواری کیجاوے اور اُسکا دودہ پیا جاوے۔ مغیرہ نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ کسیکا گم شدہ جانور کسیکے ہاتھ آوے تو وہ اُسپر اسقدر سواری کرے جسقدر اُسکو چارہ دے اور اسقدر اُسکا دودہ پیئے جسقدر اُسکو چارہ کہلاوے۔ ایسا ہی اس جانور کا حکم ہے جو مرہون ہو۔ پھر امام بخاری نے اس حدیث کو ذکر کیا جس میں مرہون جانور کی سواری اور دودہ پینیکا

محدثین متاخرین کے امام امام شوکانی نے (جو اسوقت کے اہلحدیث ہند و یمن میں امام تسلیم کئے جاتے ہیں) کتاب درر بہیہ میں فرمایا ہے خرچ کے بدلے مرہون جانور پر سوار ہوں اور اُسکا دودھ پئیں پھر اُسکی شرح میں حدیث مذکور کو ذکر کر کے کہا ہے کہ اِسے (یعنے جانور کی سواری کرنے اور دودھ پینے کے) کے قائل امام احمد و اسحق ولیث وحسن وغیرہ ہیں۔ اور

> یجوز رهن ما یملکه الراهن فی دین علیه والظهر یرکب واللبن یشرب بنفقة المرهون الی ان ذکر الحدیث وقال وقد ذهب الی ذلك احمد و اسحق واللیث والحسن وغیرهم۔
> (درر بہیہ مضیہ شوکانی)

امام شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا ہے کہ امام اوزاعی اور لیث اور ابوثور فرماتے ہیں کہ احادیث مذکورہ کے یہ معنی ہیں کہ راہن مرہون کا خرچ خوراک دینے سے انکار کرے تو مرتہن کو اس سے بعوض خرچ نفع اُٹھانا جائز ہے۔

> وقال الاوزاعی واللیث وابوثور انه یتعین حمل الحدیث علی ما اذا امتنع الراهن من الانفاق علی المرهون فیباح حینئذ للمرتهن۔
> (نیل صہ ۱۰۳ ج ۵)

ترمذی و ابوداؤد نے اِس حدیث کو اپنی سنن میں وارد کیا ہے تو بجز سواری اور دودھ والے جانور کے کسی اَور مرہون چیز (زمین یا مکان) کا نام نہیں لیا۔ اَور ترمذی نے اِسی سواری و دودھ پلانے والے جانور مرہون سے بعوض خرچ نفع اُٹھانے کا قائل امام احمد کو ٹھہرایا ہے۔

طیبی نے مشکوٰۃ کی شرح میں کہا ہے کہ امام احمد و اسحق اِس امر کے قائل ہیں کہ مرتہن جانور مرہون سے صرف سواری کرنے اور دودھ پینے کا فائدہ

> وقال احمد و اسحق للمرتهن ان ینتفع من المرهون بالحلب والرکوب دون

غیرھما بقدر النفقۃ واحتجا بھذا الحدیث - (طیبی شرح مشکوۃ ومثلہ فی شرح السید جمال الدین)

بقدر اس خرچ کے جو جانور پر کرے اُٹھا سکتا ہے اِسکے سوا اَور کسی قسم کا فائدہ اُٹھانا اُسکو جائز نہیں

ہے - اور اس دعوی پر امام احمد و اسحق نے اس حدیث سے تمسک کیا ہے ایسا ہی سید جمال الدین نے شرح مشکوۃ میں کہا ہے - آن اقوال وعبارات سے صاف ثابت ہے کہ امام احمد و اسحق یا کوئی اَور امام و محدث اِسبات کا قائل نہیں ہے کہ بجز سواری یا دودہ دینے والے جانور رہون کے اَور کسی چیز زمین یا مکان سے مرتہن کو نفع اُٹھانا جائز ہے اور خاصکر سواری ور دودہ پینے کے جانور سے نفع اُٹھانے کو بھی وہ اس حالت میں جائز نہیں رکھتے کہ راہن اسکا خرچ اپنے ذمہ لے مرتہن کے ذمہ وہ خرچ نہ پڑے اور نہ یہ جائز رکھتے ہیں کہ مرتہن اپنے خرچ سے بڑہ کر جسقدر رجا ہے مرہون جانور سے نفع اُٹھاوے - کہانتک جاہل اہلحدیث جو زمین وغیرہ مکانات کا نفع اُٹھانا جائز سمجھتے ہیں اور پھر اسمیں بھی دو قیود وشروط نہیں لگاتے - (۱) کہ راہن ذمہ واری مصارف مرہون سے انکار کرے - (۲) اسکا نفع اُٹھانا خرچ کے برابر ہو - اسمیں کوئی مسلمان انکا امام پیشوا نہیں ہے - وہ سراسر جہالت کرتے ہیں کہ اس نفع کی تجویز میں امام احمد و اسحق کو اپنے پیشوا سمجھتے ہیں -

احادیث مذکورہ کے فہم اور ان سے تمسک و استدلال کرنے میں ان لوگوں کے خبط و ضلالت کی وجہ ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث بخاری وغیرہ میں مرتہن کو خاص جانور رہون کے خرچ (چارہ) کے عوض میں سے نفع اُٹھانے کی اجازت پائی جاتی ہے جو دوسری احادیث و نصوص سے

دو شرطوں سے مشروط معلوم ہوتی ہے۔ شرط اول یہ کہ مرہون جانور کا خرچ راہن اپنے ذمہ نہ لے اسکو مرتہن کے ذمہ ڈالدے۔ شرط دوم یہ کہ مرتہن جسقدر اس جانور کے چارہ پر خرچ کرے اسیقدر یعنی اُسی قیمت و مقدار کا اس سے نفع اُٹھائے اُسپر کچھ زیادتی نہ کرے۔

شرط اول اس حدیث سے ثابت ہے جو ابو ہریرہ سے امام شافعی و دارقطنی وغیرہ نے نقل کی ہے کہ رہن مرہون کو راہن سے بند نہیں کر لیتا اسیکو رہن کے فوائد و زوائد پہنچتے ہیں اور اسی پر اسکا نقصان پڑتا ہے۔ یعنی رہن کے بعد اگر مرہون سے کچھ پیدا ہو مثلاً لونڈی مرہونہ بچہ جنے یا گائے بھینس مرہون سے بچھڑا کٹیا پیدا ہو اور وہ دودھ دینے لگے یا مرغی انڈے دے تو ان زوائد و فوائد کا مستحق راہن ہوتا ہے نہ مرتہن اور اگر مرہون لونڈی و غلام جایں تو وہ راہن کے مرگئے۔ مرتہن کے روپیہ کو انکی موت سے کچھ نقصان نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ اُسکے تجہیز و تکفین کا خرچ بھی راہن کے ذمہ پڑتا ہے مرتہن اس سے بھی بری ہے

(عن ابی هريرة عن النبی صلعم قال لا يغلق الرهن الرهن عن صاحبه الذی رهنه له غنمه وعليه غرمه رواه الشافعی والدارقطنی وقال هذا حسن متصل (منتقی)

الحديث اخرجه ايضا الحاكم والبيهقی وابن حبان [illegible] اخرجه ابن ماجه من طريق اخری وصحح ابوداؤد والبزار والدارقطنی وابن القطان ارساله عن سعيد بن المسيب بدون ذكر ابی هريرة × × قوله له غنمه وعليه غرمه فيه دليل لمذهب الجمهور المتقدم لان الشارع قد جعل الغنم والغرم للراهن ولكنه قد اختلف فی وصله وارساله ورفعه ووقفه وذلك مما لا يوجب انتهاضه

لمعارضتہ ما فی صحیح البخاری وغیرہ کما سلف۔ (نیل صفحہ ۱۰۴ ج ۵)

اِس حدیث کے وصل وارسال اور رفع اور وقف میں گو اختلاف ہے

مگر اس اختلاف کے ساتھ اسکے مضمون کی صحت میں کسیکا اختلاف نہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ رہن کے بعد راہن کا حق مرہون سے متعلق نہیں رہتا۔ مرتہن اسکا مالک و مستحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً مرہون لونڈی کو بچہ پیدا ہو تو وہ مرتہن کا ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ لونڈی مرجائے تو مرتہن کا مال گیا۔ اور اس کا حق دین ساقط ہوا۔ لہذا اس حدیث کے معنے کی نظر سے وہ اختلاف لائق لحاظ نہیں ہے۔ اور بنظر معنے یہ حدیث بالاتفاق صحیح اور واجب العمل ہے۔ اور اس معنی کر یہ حدیث اسحدیث صحیح بخاری کے (جسمیں مرتہن کو بعوض خرچ نفع اٹھانے کی اجازت دیگئی ہے) شرح کرتی ہے اور اسکی شرط بتاتی اور اس کے یہ معنے کرتی ہے کہ درحقیقت مرہون کے جملہ فوائد وزوائد کا مستحق و مالک راہن ہے۔ لہذا اس مرہون جانور کا ... خرچ ... وہ مرتہن کے ذمہ آپڑے تو اوسکو بھی بقدر خرچ مرہون جانور سے صرف دو قسم کا نفع لینا (۱) اُسکا دودھ پینا (۲) اُسپر سوار ہونا جائز ہے۔ لہذا یہ حدیث اسحدیث بخاری کے معارض و مخالف نہ ہوئی بلکہ موافق و مؤید ٹھہری۔ امام شوکانی نے جو اِس حدیث کو حدیث بخاری کے معارض قرار دیکر حدیث بخاری کو ترجیح دی ہے یہ بھی ایک اُنکی غلطی ہے۔ جسمیں اُنہوں نے اس اصول محدثین کی مخالفت کی ہے کہ دو حدیثوں کو باہم متفق کرنا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے سے مقدم ہے۔ دوسری شرط کے ثبوت پر ایک تو یہی حدیث دلیل ہے جو شرط اول کی مثبت ہے۔ جب اسحدیث سے ثابت ہوا کہ جملہ فوائد وزوائد مرہون کا مالک راہن ہے تو اس سے باستعانت دوسری صدہا

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الیٰ اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل۔ (نساء ع ۸)

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم (نحل ع ۱۶)

نصوص قرآن وحدیث کے کہ ازانجملہ دو آیتیں حاشیہ میں منقول ہیں اور ان سے ثابت ہے کہ کسیکے مال میں بلا اذن کوئی تصرف کرے تو اوس میں عدل کرے۔ اور اسکا مساوی عوض دے)۔ یہ صاف اور یقینی نتیجہ نکلتا ہے کہ جانور مرہون سے مرتہن اُسیقدر فائدہ اُٹھا سکتا ہے جسقدر اُس کا مال مرہون پر صرف ہوا ہے۔ اِسپر وہ زیادتی کریگا۔ تو مال غیر پر بلا وجہ وناحق متصرف ہوگا۔

دوسری دلیل حماد بن سلمہ سے حدیث ہے جسکو مجوزین منافع اراضی مرہون اپنے خیال کی تائید میں پیش کر چکے ہیں۔ اس حدیث میں صاف تصریح ہے کہ مرتہن جسقدر جانور مرہون کا خرچ کرے اُسیقدر اُسکا دودھ پیئے۔ اُس سے زیادہ دودھ پئیگا تو وہ سود ہوگا۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۸ رسالہ ہذا)

تیسری دلیل یہ کہ جو نفع مرہون جانور کا وہ اپنے خرچ سے بڑھکر اُٹھاتا ہے اُسکا عوض بجز قرض اور اوسکی میعاد کے کوئی ہنیں ہے اور احادیث مذکورہ بقصں تمہید سے ثابت ہے کہ جو نفع قرض سے حاصل ہو وہ سود ہے۔

اِس بیان سے ثابت ہی کہ احادیث مذکورہ میں جو مرتہن کو رہن سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت ہے وہ خاصکر جانور مرہون کے متعلق ہے۔ اور اسمیں علاوہ خصوصیت محل دو قیدیں اور شرطیں اور بھی ملحوظ شارع ہیں۔ ایک یہ کہ راہن جانور مرہون کا خرچ اپنے ذمہ نہ لے مرتہن اُس خرچ کا زیر بار ہو جائے دوسری یہ کہ مرتہن بقدر خرچ نفع اُٹھائے۔ اسپر زیادتی نہ کرے۔ اور

اور یہ بات ظاہر ہے کہ زمین یا مکان جانور کے جنس نہیں ہیں تاکہ وہ احادیث اپنی نص والفاظ سے انکو شامل ہوں۔ اور نہ وہ اسکی نظیر ہو سکتے ہیں تاکہ زمین کا قیاس جانور پر ہو سکے۔ کیونکہ جانور ایک نہایت ہلاک چیز ہے اسکو گھاس ودانہ نہ ملے تو وہ تھوڑی مدت میں ہلاک ہو جائے۔ اور زمین یا مکان ایسے نہیں کہ انکو کھانے کو نہ ملے تو وہ تلف وہلاک ہو جائیں۔ زمین کا خرچ کاشت ومعاملہ سرکاری۔ اور مکان سکنی کا خرچ لپائی ومرمت ایسے نہیں کہ اگر مرتہن ان خرچوں کا فوراً کفیل نہو تو زمین یا مکان تلف وہلاک ہو جائیں اور مرتہن کا حق رہن باطل ہو جائے بلکہ یہ خرچ ایسے ہیں کہ مرتہن راہن سے بتدریج کرائے (جیسے زمین یا مکان کے مستاجر مالک زمین یا مکان سے اس قسم خرچ ٹکس سرکاری ولپائی ومرمت وغیرہ کراتے ہیں) تو پھر بھی اس کا کچھ نقصان نہو۔

اور یہ بات بھی ظاہر اور معلوم ہے کہ جو لوگ اراضی ومکان مرہون کا نفع اٹھاتے ہیں وہ نہ اس شرط کی پابندی کو ضروری سمجھتے ہیں کہ راہن اراضی و مکان کے مصارف مذکورہ بالا سے انکاری ہو تو وہ اپنا صرف کر کے اس سے فائدہ اٹھاویں اور نہ اس شرط کی پابندی ضروری جانتے ہیں کہ جسقدر وہ مصارف ضروری کریں اسیقدر فائدہ اٹھاویں اسپر کچھ زیادتی نکریں۔

اس سے اہل انصاف وتدین صاف نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ان احادیث کی دست آویز سے (جو خاصکر جانوروں کے حکم سے مخصوص ہیں۔ اور دو شرطوں سے مشروط ومقید ہیں) ان لوگوں کا زمین ومکان کے منافع کو جائز سمجھنا اور پھر اسمیں ان دو شروط کی قید اٹھا کر بے قیدی اور مطلق العنانی اختیار کرنا سراسر ضلالت وبے دینی ہے جسمیں انکا کوئی پیشوا مقتدا نہیں ہے۔

(۶)

مسئلہ

مرہون چیز (سواری۔ مکان۔ زمین وغیرہ) سے مرتہن کو ایسا نفع اٹھانا جس کا عوض قرض یا میعاد قرض نہو بلکہ وہ سابق راہ و رسم کے لحاظ سے بلا عوض ہو یا اُسکا عوض جداگانہ دستور کے مطابق ادا کیا گیا ہو داخل سود نہیں ہے۔

مثلاً ایک شخص نے اپنا گھوڑا کسی کے پاس رہن رکھا۔ اور اِن میں اس رہن سے پہلے یہ معمول و دستور جاری تھا۔ کہ مرتہن اس گھوڑے پر بلا عوض بطور عاریت سوار ہوا کرے۔ یا وہ رھن کے اور اشیا استعارے لیا کرتا تو اس رہن کے بعد بھی اگر وہ اِس گھوڑی پر سوار ہو تو وہ داخل سود نہیں۔ ایسا ہی اگر مرتہن اس گھوڑے کا مقرہ کرایہ راہن کو دیکر اس پر سوار ہو تو وہ بھی داخل سود نہیں ہے

اِس مسئلہ کی دلیل خود اس مسئلہ کا عنوان و بیان ہے جس سے صاف ثابت ہے۔ کہ اِس صورت میں جو نفع مرتہن کو حاصل ہوتا ہے وہ بعوض قرض یا میعاد قرض نہیں ہے بلکہ وہ سابق راہ و رسم کے سبب سے یا جداگانہ عوض کے مقابلہ میں ہے۔

اور حدیث ممانعت انتفاع مرہون کا وہ جملہ جس میں سابق راہ و رسم کی حالت میں انتفاع کی اجازت دی گئی ہے نیز اس مسئلہ کی دلیل ہے۔

الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذالک (ص ۲۴۲ رسالہ ھذا)

اسی جملہ سے جداگانہ عوض کے مقابلہ میں مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت ثابت ہے۔ کیونکہ یہ امر بھی ایک رسم و دستور میں داخل ہے۔

اس مسئلہ کے فروعات یا جزئیات سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔ اگر مرتہن زمین مرہول کا مستاجر بن کر زمین کو اپنی کاشت میں لاوے۔ یا راہن مالک زمین کے سوا[1]

[1] یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے۔ کہ اگر مرتہن مالک زمین کو کاشت کے لئے زمین دے اور اُس سے پیداوار کا

کسی اور سے کاشت کراوے اور اسکے پیداوار سے مالک زمین کو اس قدر حق مالکانہ ادا کرتا ہے جس قدر مستاجر جو مرتہن نہو مالک زمین کو حق مالکانہ زمین (جس میں قرض و رہن کا کوئی دخل نہیں ہوتا) ادا کرتا ہے۔ تو اس صورت سے مرتہن کو زمین مرہون سے نفع اٹھانا داخل سود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نفع بعوض قرض نہیں۔ بلکہ بعوض کاشت ہی جو مرہونہ اراضی سے ہر ایک مستاجر کاشت کار کو حاصل ہوتا ہے۔

۷

مسئلہ

قرض ادا کرنے کے وقت اگر مدیون راہن کو اصل رقم قرض کے علاوہ کچھ نقد یا جنس (جو پہلے سے شرط یا معروف نہو) دیدی تو یہ داخل سود نہیں ہے۔ بلکہ احسان یا حُسن القضاء کہلاتا ہی کتاب منتقی الاخبار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ اور اس پر احادیث ذیل سے استدلال کیا ہے۔

باب جواز الزیادۃ عند الوفاء والنہی عنہا [illegible] عن ابی ہریرۃ قال کان لرجل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سِنّ من الابل فجاء یتقاضاہ فقال اعطوہ فطلبوا سنہ فلم یجدوا الا سنا فوقہا۔ فقال اعطوہ فقال اوفیتنی اوفاک اللہ۔

[illegible] سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک شخص کا ایک اونٹ قرض دینا تھا وہ اگر متقاضی ہوا تو آپنے فرمایا اسکا حق ادا کرو اصحاب نے تلاش کیا تو اوس کے اونٹ سے بہتر (بڑا یا فربہ) ہی ملا آپنے فرمایا یہی دیدو۔ پھر فرمایا تم میں سے بہتر وہ شخص ہے

حصہ لینا ٹھہرالے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ مالک زمین اپنی زمین کا خود مستاجر نہیں بن سکتا ہی اور نہ اسکے کاشت میں مرتہن کا نائب ہو سکتا ہے۔ لہذا اسکے واسطہ سے مرتہن منافع اراضی کا مستحق نہیں بن سکتا۔ اس صورت میں مرتہن کو پیداوار زمین سے نفع اٹھانا محض سود ہوگا۔ جسکا عوض بجز قرض کچھ نہیں ہو سکتا۔

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان خیرکم احسنکم قضاءً۔ وعن جابر قال اتیت النبی صلعم وکان لی علیہ دین فقضانی وزادنی متفق علیہ۔ منتقی الاخبار ص۹۵

جو قرض سے بہتر ادا کرے۔ اور جابر سے روایت ہے۔ کہ انہوں نے کہا۔ میں آنحضرتؐ کے پاس اپنا قرض لینے کو آیا تو آپ نے وہ قرض ادا کیا اور اس پر کچھ بڑھا دیا۔

اور اس کے شرح نیل الاوطار میں ہے۔ کہ اس حدیث ابوہریرہ میں یہ پایا جاتا ہے

فیہ جواز رد ما ھو افضل من المثل المقترض اذا لم تقع شرطیۃ ذلک فی العقد وبہ قال الجمھور وعن المالکیۃ ان کانت الزیادۃ بالعدد لم یجز وان کانت بالوصف جاز ویرد علیھم حدیث جابر المذکور فی الباب فانہ صرح بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم زادہ والظاھر ان الزیادۃ کانت فی العدد وقد ثبت فی روایۃ البخاری ان الزیادۃ کانت قیراطا۔ واما اذا کانت الزیادۃ مشروطۃ فی العقد فتحرم اتفاقا ولا یلزم من جواز الزیادۃ فی القضاء علی مقدار الدین

کہ جو قرض لیا جائے سو اس سے بہتر ادا کیا جائے اور یہی جمہور علما کا قول ہے اور مالکیوں سے منقول ہے۔ کہ عدد میں زیادتی ہو تو جائز نہیں ہے۔ وصف میں ہو (جیسے دُبلے اونٹ کے بدلے فربہ) تو جائز ہے۔ مگر یہ قول جابر کی حدیث سے جو اس باب میں مذکور ہوئی رد ہوتا ہے۔ اس میں صاف بیان ہے کہ آنحضرت صلعم نے کچھ زیادہ دیا۔ بخاری کی روایت میں صاف آچکا ہے۔ کہ وہ قیراط (دانگ کا نصف*) تھا اور اگر کچھ زیادہ دینے لینے کی شرط پہلے سے ہو چکی ہو تو پھر زیادتی بالاتفاق حرام ہے۔ اس زیادتی کے جو بوقت ادا دین دیجائی جائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ادا دین سے پہلے قرض خواہ کو ہدیہ دینا جائز ہو۔ کیونکہ وہ رشوۃ ہے

*دانگ درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ درہم چوانی کے قریب ہوتا ہے۔

جو جائز نہیں ہے۔ چنانچہ انس کی حدیث (جو اس باب میں منقول ہیں) اور ابن سلام کا اثر (مشہور) عدم جواز کے مثبت ہیں۔" ایسے ہی وہ زیادتی بالاتفاق حرام ہے۔ جس کا لینا دینا معروف و مرج ہو گو قرض دینے کے وقت اس کے لینے کی شرط نہوئی ہو۔ کیونکہ کتب فقہ (اشباہ و النظائر وغیرہ) اور کتب حدیث (صحیح بخاری وغیرہ) میں بتفصیل و بادلیل ثابت ہے۔ "المعروف کالمشروط" یعنے جو امر معروف و مروج ہو وہ ایسا ہے جیساکہ صریح شرط کیا گیا۔

جواز الهداية ونحوها قبل القضاء لانها بمنزلة الرشوة فلا تحل كما يدل عليه حديثا انس المذكوران في الباب واثر عبد الله بن سلام (نیل صفحہ ۹۹)

(۸)

مسئلہ

دین کی بیع جائز نہیں[1] دین[2] سے ہو خواہ عین سے مگر عین سے اسکے بیع مدیون کے ہاتھ جائز ہے۔

[1] باب من اجرى امر الامصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والاجارة في الوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة وقال شريح للغزالين سنتكم بينكم وقال عبد الوهاب عن ايوب عن محمد لا باس العشرة باحدى عشر ويأخذ للنفقة ربحا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لهند خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف قال الله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف - واكترى الحسن من عبد الله بن مرداس حمارا فقال بكم فقال بدانقين ثم جاء مرة فقال الحمار الحمار فركبه ولم يشارطه - صحیح بخاری صفحہ ۲۹۴

[2] دین سے وہ حق مراد ہے۔ جو کسی کے ذمہ واجب ہو۔ (بیع کے ذریعہ سے ہو خواہ بذریعہ قرض) عین سے وہ چیز مراد ہے جو بعینہٖ مبادلہ کے وقت دی جائے۔ (نقد ہو خواہ جنس)

دین کی بیع دین سے کئی صورتوں سے ہوسکتی ہے۔ ایک صورت یہ کہ عوضین
جنکا مبادلہ منظور ہو دونو حاضر و متعین نہوں صرف صف وبیان پران کا مبادلہ ہو۔ اور
یوں کہا جائے۔ کہ مثلاً چند روپیہ کے مبادلہ میں ایک اشرفی دینگے۔ اور دونو جانب کا اودھار رہے۔
دوسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ پر کچھ دین ہو۔ اور دوسرے شخص کا کسی اور کے
ذمہ یہ دونو اپنے دیون کا مبادلہ کریں۔ اور ایک دوسرے سے کہے کہ میں نے تیرا دین لیا
اس کو وصول کرلونگا۔ تو اسکے مبادلہ میں میرا دین لے اور اس کو وصول کرلے۔
تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ دین ہو اسکو دوسرا شخص خرید لے
مگر جو اسکے بدلے دے۔ اسکا اودھار کرے۔ وعلیٰ ہذاالقیاس اور صورتیں ہوسکتی ہیں۔
دین کی بیع عین سے بھی کئی صورتوں سے ممکن ہے۔
ایک یہ کہ ربوی اشیا کا جو ہم جنس یا ہم معیار (ناپ تول) ہوں باہم مبادلہ
کریں اور ان میں سے ایک چیز دم نقد دیں۔ دوسری چیز کا اودھار کریں۔
دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا کسی کے ذمہ کچھ دین ہو۔ اس کو دوسرا
شخص خرید لے۔ اور اس کا بدل نقد ادا کرے جیسا کہ اس وقت عام رواج ہے۔ کہ
لوگ تمسکات قرضہ اور عدالت کی ڈگریاں خرید لیتے ہیں۔ اور اسکے بدلے نقد روپیہ
ادا کرتے ہیں۔
تیسری صورت یہ ہے۔ کہ کسی کے ذمہ کسی شخص کا کچھ دین ہو وہ اس دین کو وصول
کرنے سے پہلے مدیون ہی کے ہاتھ فروخت کردے اور اسکے بدلے کوئی اور چیز دم نقد
لے لے مثلاً ایک شخص کے گھوڑے کی قیمت سو روپیہ دوسرے کے ذمہ واجب
ہو۔ وہ اوس روپیہ کے بدلے وصولی سے پہلے اشرفیاں لے لے۔
اس تیسری صورت کا مبادلہ دین با عین شرعاً جائز ہے۔ اور اسکو ہمنے حکم ممانعت
سے مستثنیٰ کیا ہے باقی سب صورتوں کا مبادلہ دین دین سے ہو خواہ عین سے ناجائز ہے

کتاب **منتقی الاخبار** میں اس عنوان سے جو ہمارے مسئلہ ہشتم کا عنوان ہے - ایک باب منعقد کیا ہے - اور اوسکی تائید میں حضرت ابن عمرؓ کی **ایک یہ حدیث** نقل کی ہے - کہ آنحضرتؐ نے دین کی بیع دین سے ممنوع فرمائی ہے -

باب النهي عن بيع الدين بالدين وجوازه بالعين ممن هو عليه - عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي رواه الدارقطني - منتقى الاخبار ص۱۶ وعن ابن عمر قال اتيت النبي صلعم فقلت اني ابيع الابل الى آخر ما في ص۲۲۶

دوسری وہ حدیث جو صفحہ (۲۲۶) میں منقول ہے - جسمیں یہ بیان ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں دراہم سے اونٹ بیچا کرتا ہوں اور اوس کے بدلے دینار لے لیتا ہوں آپ نے فرمایا اسدن کے نرخ سے مبادلہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں +

عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائبا منها بناجز - متفق عليه قوله بناجز اي لا تبيعوا موجلا بحال نيل ص۱۵ ج ۵

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ابوسعید خدری سے مروی ہے - کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے - کہ سونے کو سونے سے اور چاندی کو چاندی سے برابر کو برابر سے بیچو - انمیں نہ زیادتی کرو اور نہ نقد کا اوھار سے مبادلہ کرو - **شوکانی** نے کہا ہے آنحضرت صلعم کے اس قول سے یہ مراد ہے کہ انمیں سے ایک میعادی دوسرا نقد نہو -

عن القاسم ان عمر بن الخطاب قال

مؤطا میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی

الدینار بالدینار والدرھم بالدرھم والصّاع بالصّاع ولا یباع کالیٔ بناجز۔ مؤطا ص۲۶۱	ہے۔کہ دینار کے بدلے دینار اور درہم کے بدلے درہم اور پیمانہ غلہ کے بدلے پیمانہ غلہ کے بیع ہو تو نقد کی بیع ادھار سے نہو۔

صحیح مسلم اور مؤطا میں منقول ہے۔کہ مروان کے عہد حکومت میں لوگوں

| مالک انہ بلغہ ان سکوکا خرجت للناس فی زمان مروان بن الحکم من طعام الجار فتبایع الناس تلک الصکوک بینھم قبل ان یستوفوھا فدخل زید بن ثابت ورجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی مروان بن الحکم فقالا اتحل بیع الربوٰا یا مروان فقال اعوذ باللہ وما ذاک فقالا ھذہ الصّکوک تبایعھا الناس ثم باعوھا قبل ان یستوفوھا فبعث مروان الحرس یتبعونھا ینزعونھا من ایدی الناس یردونھا الی اھلھا مؤطا ص۲۶۲ وفی روایۃ مسلم فقال ابوھریرۃ احللت بیع الصکاک وقد نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی مسلم ص۲۵ | کو غلہ کی چھٹیاں ملیں ان چھٹیوں کو انہوں نے اوروں کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ پھر خریداروں نے انکا غلہ وصول کرنے سے پہلے اوروں کے ہاتھ اونکو بیچنا شروع کیا۔ جسپر ابوہریرہ وغیرہ نے مروان کو کہا کہ تمنے سود کو حلال کر دیا ہے ہمنے آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ غلہ خرید کیا جائے تو جب تک وہ مشتری کے قبضہ میں نہ آوے (یعنی وہ ذین رہے) اسکی بیع نہ کیجائے تسپر مروان نے لوگوں سے وہ چھٹیاں چھین لیں۔ **مضمون حدیث ابوہریرہ** کی ایک **حدیث** حکیم بن حزام سے اور ایک **حدیث** ابن عباس سے بصفحہ (۲۲۵) گذر چکی ہے۔جنمیں یہ ارشاد ہے۔کہ جو چیز خرید کیجاوے وہ قبل از قبض |

فروخت نہونی پائے۔

حدیث ابوہریرہ سے بعض علماے شافعیہ یہ بات نکالتے ہیں کہ یہ حکم عدم جواز بیع قبل القبض خریدشدہ غیر مقبوض چیز سے مخصوص ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو جو بواسطۂ بیع کسی کے مِلک میں نہ آئی ہو بلکہ اور ذریعہ وراثت وغیرہ سے اسکے ملک میں آئی ہو تو اسکی بیع قبل از قبض جائز ہے۔ اس قول کو امام نووی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے۔ مگر انہی علماء شافعیہ سے اس کتاب میں یہ قول بھی منقول ہے۔ کہ "غیر مقبوض چیز خواہ کسی طور سے مِلک میں آئی ہو اسکی بیع قبل از قبض جائز نہیں ہے" یہی قول حق ہے۔ احادیث سابقہ کا عموم اسکا مؤید ہے۔ اور حکیم بن حزام کی وہ حدیث جو صفحہ (۲۲۶) میں منقول ہے۔ اور اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے۔ کہ جو چیز تیرے پاس نہو تو اُسکی بیع نکر۔ اس قول کی تائید میں بہت صریح ہے۔ قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں اس قول نبوی کی شرح میں لکھا ہے۔ کہ آپکا یہ قول "جو تیرے پاس نہو" یہ

وقد اختلف العلماء فی ذلك و الاصح عند اصحابنا وغیرهم جواز بیعها والثانی منعها اخذا بظاهر قول ابی هریرة وبحجته۔ ومن اجازها تاول قضیة ابی هریرة علی ان المشتری ممن خرج له الصك باعه لثالث قبل ان یقبضه فكان النهی عن البیع الثانی لاعن الاول لان الذی خرج له مالك لذلك ملكا مستقرا ولیس هو بمشتر فلا یمتنع بیعه قبل القبض كما لا یمتنع بیعه ما ورثه قبل القبض۔ شرح نووی صـ ج ۲

قوله ما لیس عندك۔ ای ما لیس فی ملكك وقدرتك والظاهر انه یصدق علی العبد المغصوب الذی لا یقدر علی انتزاعه ممن هو فی یده وعلی الآبق

الذی لا یعرف مکانہ - والطیر المنفلت الذی لا یعتاد رجوعہ ویدل علی ذلک معنی عند لغۃ قال الرضی انہا تستعمل فی الماضی القریب وما ھو فی حوزتک وان کان بعیدا - انتہیٰ فیخرج عن ھذا ما کان غائباً خارجا عن الملک او دا خلاً فیہ خارجاً عن الحوزۃ وظاھرہ انہ یقال لما کان حاضرًا وانکان خارجا عن الملک - فمعنی قولہ صلعم لا تبع ما لیس عندک ای ما لیس حاضرا عندک ولا غائباً فی ملکک تحت حوزتک - قال البغوی النہی فی ھذا الحدیث عن بیع الاعیان التی لا یملکہا اما بیع شئ موصوف فی ذمتہ فیجوز وفیہ السلم بشرطہ - فلو باع شیئاً موصوفاً فی ذمتہ عام الوجود عند المحل المشروط فی المبیع جاز وان لم یکن المبیع موجوداً فی ملکہ حالۃ العقد کالسلم - قال وفی معنی بیع ما لیس عندہ فی الفساد بیع الطیر المنفلت الذی لا یعتاد رجوعہ

معنی رکھتا ہے کہ جو تیرے ملک اور احاطہ قدرت میں نہو۔

اِسپر دلیل لفظ "عند" ہے (جبکا ترجمہ لفظ "پاس" ہے۔) رضی نے کہاہی کہ لفظ "عند" کا اِستعمال اوس چیز کی نسبت ہوتا ہے جو تیرے پاس حاضر ہو اور وہ جو تیری قدرت میں ہو۔ اگرچہ بظاہر تجھسے دور ہو۔ اوس سے وہ چیز خارج ہے جو تیرے ملک سے خارج ہو۔ یا وہ ملک میں ہو تو مگر قبضہ سے خارج ہو۔ اور بظاہر اس چیز پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے جو حاضر ہو گو ملک سے خارج ہو۔

بناءً علیہ آنحضرت کے اس قول کی کہ "جو تیرے پاس نہو۔ تو اوسکی بیع نہ کر" یہ معنے ہوئے کہ جو چیز تیرے پاس حاضر نہو اوسکو نہ بیچ۔ اور نہ اس چیز کو فروخت کر جو تیرے احاطۂ قبضہ میں نہو۔

بغوی نے کہا ہے اس حدیث میں اُن معین اشیار کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ جنکا بائع مالک نہو۔ اور جو

الی محلہ فان اعتاد الطائران یعود لیلا لم یصح ایضا عند الاکثر۔ الا النحل فان الاصح فیہ الصحۃ کما قالہ النووی فی زیادات الروضۃ وظاھر النھی تحریم مالم یکن فی ملک الانسان ولا داخلا تحت مقدرتہ۔ وقد استثنی من ذلک السلم فتکون روایۃ جوازہ مخصصۃ لھذا العموم وکذلک المبیع فی ذمۃ المشتری اذ ھو کالحاضر المقبوض (نیل ص۱۵ ج ۵)

چیز صرف اوصاف کے بیان سے (یعنی بلا تعین وتشخیص)۔ (جیسے لال گیہوں یا سفید) دینی تسلیم کیجائے اسکی بیع جائز ہے گو وہ بائع کے ملک میں نہو۔ اس قسم میں سلم ہے جو شروط کے ساتھ ہو۔ بغوی نے کہا ہے کہ چھوٹے ہوئے پرند جانور کی جسکی اپنی جگہ پھر آنے کی عادت نہو بیع اسی بیع کے مانند ہے جو اپنے پاس نہو۔ اور اگر اس جانور کی رات کو اپنی جگہ آجانے کی عادت ہو۔ تب بھی اکثر علماء کے نزدیک اسکی بیع صحیح نہیں۔ لیکن شہد کی مکھی کہ اسکی بیع کو امام نووی نے صحیح لکھا ہے۔ مگر آنحضرت ؐ کے ظاہر حکم ممانعت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جو چیز کسی کے ملک میں نہو اور اسکے احاطۂ قدرت میں داخل نہو۔ اسکی بیع حرام ہے۔ ہاں اس حکم سے بیع سلم مستثنیٰ ہے۔ جو دلائل اسکے جواز پر شاہد ہیں۔ وہ حکم ممانعت کے مخصص ہیں۔ ایسی ہی اس چیز کی بیع جو مشتری* کے ذمہ پر دین ہو اس حکم ممانعت سے مستثنے ہے۔ جسکی تفصیل اور دلیل صفحہ (۲۶۸ و ۲۶۹) میں گذر چکی ہے۔

فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کے مسائل ذیل بھی اسکے مؤید ہیں۔

احد مطابق۔

ھدایہ میں لکھا ہے کہ مچھلی کی بیع اسکو شکار کرنے سے پہلے جائز نہیں۔

ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصاد

کیونکہ بائع اسکا مالک نہیں ہوتا۔

* مشتری پہلے تھا۔ اب بائع ہوا۔

لانہ باع مالا یملکہ ۔ ولا فی حظیرۃ
اذا کان لا یوخذ الا بصید لانہ
غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا
اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان
یوخذ من غیر حیلۃ جاز الا اذا
اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد
علیہا المدخل لعدم الملک ۔ ولا
بیع الطیر فی الھواء ۔ لانہ غیر مملوک
قبل الاخذ وکذا لو ارسلہ من
یدہ لانہ غیر مقدور التسلیم
(ھدایہ)

مچھلی کے احاطہ (حوض وغیرہ)
میں بہی اسکی بیع جائز نہیں ۔ کیونکہ
بائع اسکا مالک نہیں ہوتا ۔ اگر وہ
شکار کرنے کے بغیر پکڑی نہ جاوے
کیونکہ اسکو مشتری کے حوالہ
کرنا داخل قدرت نہیں ہوتا ۔ اس مسئلہ
سے یہ مراد ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر حوض
وغیرہ میں ڈال دیا جائے ۔ اور اگر
وہ بلا تکلیف پکڑی جا سکے تو بیع جائز
ہے ۔ اور اگر کسی حوض وغیرہ میں
مچھلیاں خود بخود جمع ہو جائیں ۔
اور [illegible] یا جائے ۔ تو باوجودیکہ
وہ بے تکلیف پکڑی جائیں ۔ وہ بائع کے مِلک میں نہیں آتیں ۔ ایسی ہی پرند جانور
کی بہی بیع ہوا میں جائز نہیں ۔ کیونکہ وہ بھی پکڑنے سے پہلے بائع کے ملک
میں نہیں آتا ایسا ہی اگر اسکو پکڑ کر ہاتھ سے چھوڑ دیا جائے تو اوسکی بیع
جائز نہیں ۔ کیونکہ پھر اسکا مشتری کے حوالہ کر دینا قدرت میں نہیں ہوتا ۔
ایسا ہی بعینہٖ دَین کا حال ہے وہ خواہ کیسا ہی قوی سند اور کافی ثبوت
رکھتا ہو اور اوسکے وصول کی قوی امید ہو وہ جب تک قبضہ میں نہ آوے
وہ مقدور التسلیم نہیں ہوتا ۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مدیون اسکے ادا سے انکار
کرے ۔ اور اگر عدالت میں اسپر دعوے ہو تو ممکن ہے کہ وہ اسکی سند
ثبوت سے بڑھکر اسکی نفی کی شہادت پیش کرے ۔ اور اگر وہ انکار بہی نکرے

یا عدالت سے کافی ثبوت کے بعد اوسکی ڈگری بھی ہو جائے تو ممکن ہے۔ کہ وہ نادار اور دوالیہ ثابت ہو اور اسکے دعویدار دَین کے خریدار کو کچھ ہاتھ نہ آوے۔
احادیث مذکورہ بالا سے حضرت ابن عمر کیحدیث سے دَین سے دَین کی بیع کی سبھی صورتوں کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اونکی دوسری حدیث سے دَین سے عین کی بیع کی تیسری صورت کا جواز ثابت ہے۔
اور حضرت ابو سعید کی حدیث اور حضرت عمر کے اثر سے دَین سے عین کی بیع کی پہلی صورت کا عدم جواز ثابت ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث اور اس مضمون کی احادیث حضرت ابن عبّاس وحکیم بن حزام سے دَین سے عین کی بیع کی دوسری صورت کا عدم جواز ثابت ہے۔
یہ اس حالت میں ہے کہ اس بیع کی دوسری صورت میں مساوات مرعی ہو۔ یعنی اسکا عین سے مبادلہ برابر کا برابر سے ہو۔ اور اگر اسمیں کمی و بیشی عمل میں اوے مثلاً پچاس روپیہ کے دین یا ڈگری کے بدلے چالیس روپیہ دیئے جائیں۔ تو اس بیع کا عدم جواز حضرت ابو سعید کیحدیث مذکور اور بہت سی اور حدیثوں سے (جنمیں ارشاد ہے کہ چاندی کا چاندی سے مبادلہ ہو تو اسمیں ایک جانب میں بڑھوتری داخل سود ہے) ثابت ہے۔

مسئلہ (۹)

گورنمنٹ پرامیسری نوٹ کا لین دین شرعًا جائز نہیں ہے نہ گورنمنٹ سے روپیہ دیکر نوٹ لینا اور نہ اس نوٹ وصول شدہ کی اور کسی سے خرید فروخت کرنا۔ اِن دونو صورتوں میں صاف اور صریح سود پایا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں ربائے نسیہ (قرض کا سود) پایا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں ربائے نسیہ اور ربائے فضل (بیع کا سود یا بڑھوتری) دونو پائے جاتے ہیں۔

یہہ نوٹ ایک دستاویز قرض ہے۔ اور جو روپیہ اس نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ لیتی ہے وہ قرض ہے۔ اور جو رقم میعاد جس روپیہ تک گورنمنٹ دیتی ہے۔ وہ اس قرض کا سود ہے۔ یہ جملہ امور مضمون اس نوٹ کے صریح الفاظ سے ثابت ہیں۔

اس نوٹ کا یہ مضمون ہوتا ہے۔ جو ایک قطعہ نوٹ سے ترجمہ کیا جاتا ہے۔

گورنر جنرل باجلاس کونسل بذریعہ دستاویز ہذا منجانب سکرٹری اوف سٹیٹ (وزیر ہند) اقرار کرتا ہے کہ فلاں شخص سے اسقدر روپیہ (نام چھوڑ دیا ہے [illegible]) سکرٹری اوف سٹیٹ کو بطور قرضہ وصول ہوا ہے۔ اور وہ یہ بھی اقرار کرتا ہے۔ کہ بعد انقضاء تین ماہ میعاد اس نوٹ نوٹس کے جو گورنر جنرل کی طرف سے ادائے روپیہ کے لئے گورنمنٹ گزٹ میں دیا جائے گا روپیہ مذکور اُس شخص یا اس کے گماشتہ کو یا اور کسی ایسے شخص کو جسکو وہ جائز طور پر مختار کرے عندالطلب خزانہ فورٹ ولیم سے سکرٹری اوف سٹیٹ کی طرف سے ادا کرے گا۔

اسی خزانہ سے اس شخص یا اسکے مختار کو یا جسکو وہ حکم کرے تا انقضائے میعاد نوٹس مذکور اس روپیہ کا سود بحساب چار روپیہ فیصدی یکم ماہ سنہ فلاں سے ہر ششماہی پر دیا جائیگا۔

نوٹس مذکور اس غرض سے کہ انقضاء میعاد نوٹس کے بعد وہ نوٹ بیکار

متصور ہو درخواست ادائے روپیہ قرار دیا جائیگا۔ اور اس میعاد کے بعد سود بالکل بند ہوگا

یہ الفاظ نوٹ صاف اور صریح طور پر بتا رہے ہیں کہ پرامیسری نوٹ قرض کی دستاویز ہے اور جو روپیہ اس نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ لیتی ہے وہ قرض ہے۔ اور جو رقم سالانہ جس روپیہ کے عوض میں گورنمنٹ دیتی ہے وہ اس قرض کا سود ہے۔ لہذا گورنمنٹ سے اس نوٹ کے لین دین میں صریح اور صاف ربائے نسیہ یعنی سود قرض پایا جاتا ہے۔ جس کی ممانعت وحرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

لوگوں میں اس نوٹ کا لین دین کبھی تو برابر کا برابر سے ہوتا ہے مثلاً سو روپیہ کا نوٹ سو روپیہ نقد کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس صورت مساوات میں اسکے مبادلہ میں ربائے نسیہ (قرض کا سود) تو حقیقۃً پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جو رقم سود فی صدی [illegible] فروخت نوٹ اسکے خریدار کیطرف منتقل ہوتی ہے۔ وہی اس رقم سود کو (معہ اصل جب ملے) وصول کرتا ہے۔ اور ربا فضل (بڑھوتری) حکماً پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس نوٹ کی بیع درحقیقت اوس روپیہ کی بیع ہے۔ جسکے دستاویز یہ نوٹ ہے۔ اور روپیہ کی بیع روپیہ سے ہو تو اسمیں ایک جانب کے قرض ہونے سے حکماً ربا فضل کا ثابت ہونا منجملہ مسائل قسم دوم سود مسئلہ دوم میں مدلل ہو چکا ہے۔ اور کبھی اس نوٹ کا روپیہ سے مبادلہ کمی بیشی سے ہوتا ہے۔ مثلاً سو روپیہ کا نوٹ نوّے بلکہ اسّی روپیہ کو فروخت ہوتا ہے۔ (جیساکہ گذشتہ ایام میں ہو چکا ہے) یا سو روپیہ کا نوٹ کچھ اوپر سو سے (چنانچہ اسوقت ایک سو چھ کو فروخت ہو رہا ہے) اس صورت کی بیشی میں اس نوٹ کے لین دین میں ربا نسیہ اور ربائے فضل دونو حقیقۃً پائے جاتے ہیں۔

جنکی حرمت و ممانعت قرآن وحدیث سے بیان ہو چکی ہے۔

اس خرید فروخت نوٹ سے علاوہ آیات وحدیث ممانعت سود کے وہ احادیث بھی مانع ہیں جو دَین سے عین (نقد) کی بیع کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اور وہ صفحہ (۲۶۹) میں منقول ہیں؛

اس وقت کے ریفارمر جو سود کو حلال کرتے ہیں پرامیسری نوٹ اور اس قسم کے اور قرض کی صورتوں کے سود کو جنمیں دائن یا مدیون ذاتی مال سے لین دین نکرتا ہو اس عذر سے حلال کرتے ہیں کہ قرض میں دائن او مدیون کا ذاتی مال سے لین دین ہونا ضروری ہے۔ لہذا یہ صورتیں حدِ قرض میں داخل نہیں۔ بناءً علیہ جو نفع ان صورتوں سے ہوتا ہے۔ وہ قرض کا سود نہیں کہلا سکتا۔ آپ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں :-

"آئیں میں اپنی رائے سے قطع نظر کرتا ہوں۔ اور کتب فقہ اور مسائل مسلمہ فقہیہ کو تسلیم کرکے مندرجہ ذیل معاملات پر جو اس زمانہ میں اکثر پیش آتے ہیں نظر ڈالتا ہوں کہ اگر فقہ ہی کی روایتوں پر عمل کیا جائے تو فقہ کے رو سے بھی معاملات مندرجہ ذیل کے سود پر ربائے ناجائز کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں۔

اوّل گورنمنٹ پرامیسری نوٹ۔ اگرچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے گورنمنٹ پرامیسری نوٹ کے سود کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ مگر جس اصول پر وہ فتویٰ دیا گیا ہے۔ میری رائے میں وہ اصول صحیح نہیں بلکہ فقہ مسلمہ کے رو سے پرامیسری نوٹ کے سود کے جائز ہونے کی اَور وجہ ہے۔ فقہ کے اس مسئلہ کو کہ کل قرض جر منفعۃ فہو ربو تسلیم کرلو تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس قرضہ میں بڑھوتری ملے وہ ربا ہے۔ قرضہ کے متحقق ہونے کیلئے تین رکن ضروری ہیں۔ اگر ایک رکن بھی اسمیں موجود نہو تو اسپر قرضہ کا اطلاق نہوگا۔ اور اسکی بڑھوتری ربا سے

ناجائز نہوگی۔ اور وہ رکن یہ ہیں۔

(اوّل) دائن یا دائناں کا متحقق و متشخص ہونا۔ **(دوم)** مدیون کا متحقق اور متشخص ہونا **(سوم)** دائن کو حق طلب باقی ہونا۔ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں جسمیں زمانہ ادا موعود نہیں ہے ان ارکان ثلاثہ میں سے دو رکن مفقود ہیں ایک مدیون کیونکہ اسمیں کوئی شخص معیّن و متشخص مدیون نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک مفہوم جسکو گورنمنٹ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مدیون ہی جو فقہ کے رو سے صلاحیت مدیون قرار پانے کی نہیں رکھتی۔

دوسرے حق طلب اسلئے کہ دائن کو اس قرضہ کی طلب کا حق نہیں ہے۔ اور جن پرامیسری نوٹوں میں میعاد ادائے موعود ہے انمیں حق طلب ساقط نہیں ہے۔ اِلّا مدیون بدستور غیر متعین و غیر متشخص ہے۔ پس جو بڑھوتری ان پرامیسری نوٹوں کے ذریعہ سے حاصل ہو وہ فقہ کے رو سے ربا نہیں قرار پاسکتی ہمارے زمانہ کے علماء پرامیسری نوٹوں کی بڑھوتری پر ربا ہونے یا نہونے کا حکم دیں یا نہ دیں۔ مگر ہمارے زمانہ میں دہلی میں بعینہ مثل پرامیسری نوٹ کے ایک معاملہ پیش آیا تھا اور تمام علماء دہلی نے جو اس زمانہ تک بڑے بڑے مقدس لوگ موجود تھے۔ اُسکے جواز کا فتوے دیا تھا اور وہ واقعہ یہ تھا۔ کہ بادشاہ بہادر شاہ نے یہ قاعدہ نکالا تھا کہ جو کوئی شخص کچھ روپیہ بادشاہ کو بطور نذرانہ کے دے تو اُس شخص کی تنخواہ اُس روپیہ کی سود کے برابر مقرر ہو جاویگی جس شخص نے روپیہ دیا اسکو روپیہ واپس مانگنے کا اختیار نہ ہنا تھا۔ اور نہ بادشاہ کو تنخواہ معیّنہ کے بند کر دینے کا۔ ہاں یہ بات بادشاہ کی مرضی پر منحصر تھی کہ اگر وہ تنخواہ معینہ بند کرنی چاہیں۔ تو وہ روپیہ جو بنام نہاد نذرانہ لیا ہے اس شخص کو واپس کر دیں ؛

اکثر ایسا اتفاق ہوا ہے۔ کہ مثلاً ایک شخص نے بادشاہ کو ہزار روپیہ نذرانہ اس شرط پر دیا کہ دس روپیہ مہینے کی تنخواہ اوسکی مقرر ہو جاوے بادشاہ نے منظور کیا اور تنخواہ مقرر کر دی ؛

دوسرا ایسا اتفاق آن موجود ہوا کہ ہزار روپیہ نذرانہ اس شرط پر دینے کو راضی تھا کہ پادشاہ پانچ روپیہ ماہواری اسکا مقرر کردیں بادشاہ نے ہزار روپیہ اس سے لیا اور پہلے شخص کا روپیہ واپس کر دیا اور دس روپیہ تنخواہ اسکی بند کر دی اور اسمیں سے پانچ روپیہ دوسرے کی تنخواہ مقرر کر دی۔ اور وہ پانچ جو بچے اسکی بھی کسی تیسرے شخص سے نذرانہ لیکر اسکی تنخواہ بھی مقرر کر دی۔

یہہ معاملہ پرامیسری نوٹ کے معاملہ سے بھی زیادہ مشتبہ ہی کیونکہ جو حالت بادشاہ کی ایک پنشن دار شخص کی تھی اسکے لحاظ سے بذاتِ خود مدیون متصور ہوتے تھے۔ اور اس لئے اس معاملہ میں دو رکن موجود تھے یعنی دائن و مدیون البتہ صرف ایک رکن طالب معاملہ تھا۔ پس اس معاملہ کی بڑھوتری کو تمام علماء دہلی ربا نہیں سمجھتے تھے۔ اور اگر میری یاد میں غلطی نہو تو بڑے بڑے مقدس مولویوں نے اس قسم کا نذرانہ دیکر تنخواہیں اپنی اپنی قرابت مندوں کی مقرر کرائیں تھیں۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اگر یہ بڑھوتری سود ناجائز نہ تھی تو پرامیسری نوٹ کی بڑھوتری کیوں سود ناجائز قرار پا سکتی ہے۔

دوم۔ معاملات ترقی ملک۔ مثلاً گورنمنٹ یا کوئی جماعت محدود اس غرض سے روپیہ قرض لے کر اس روپیہ سے ایک نہر آبپاشی کے لئے یا آہنی سڑک آمد و رفت کے لئے جاری کرے اور دائن کو اس قرضہ کی بابت سود دینا قبول کرے۔ تو وہ بھی ربائے ممنوع میں جسکا ذکر اس آیت میں ہے داخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس قسم کا قرضہ نہیں ہے جسپر ربا ممنوع ہو۔ سوم معاملات رفاہ عام۔

فرض کرو کہ کسی شخص یا جماعت نے ایک سرمایہ اس غرض سے جمع کیا ہے
کہ اسکے محاصل سے عام رفاہ کے کام کئے جاوینگے۔ وہ سرمایہ فقہ کے رو سے
وقف ہے۔ اور وہ شخص یا جماعت صرف امین یا متولی وقف ہو اس سرمایہ
کی ملکیت نہیں رکھتی۔ پس اگر وہ سرمایہ بالغرض کسی کو دیا جاوے تو وہ بھی ربا،
ممنوع میں داخل نہیں ہو سکتا ہے۔

سبب اسکا یہ ہے کہ جو اصول و قواعد جماعت محدود کے لئے اس زمانہ
میں مُروّج ہیں انکے رو سے وہ جماعت محدود اپنی ذات سے اس قرضہ کے
مدیون نہیں ہوتی۔ اور نہ انکی ذات دائن ہوتی ہے اور یہی حال اس شخص یا
جماعت کا ہے جو کسی سرمایہ وقف کا متولی یا امین ہے۔ پس ان صورتوں میں
یا دائن مشخص و معین نہیں ہے۔ یا مدیون مشخص و معین نہیں ہے۔ اور
اسلئے اسپر ایسے قرضہ کا ہونا جسپر [illegible] ممنوع [illegible] آتا [illegible]
اسلئے اسپر ربا ممنوع نہیں ہے"

اس عبارت کی آخری سطور کے یہ فقرات کہ وہ "شخص یا جماعت صرف
امین یا متولی وقف ہے۔ اس سرمایہ کی ملکیت نہیں رکھتے"۔ "وہ
جماعت اپنی ذات سے اس قرضہ کی مدیون نہیں ہوتی۔ اور نہ انکی
ذات دائن ہوتی ہے۔ اور یہی حال اس شخص یا جماعت کا ہے جو کسی
سرمایہ وقف کا متولی یا امین ہے" صاف ظاہر کر رہے ہیں۔ کہ شروع عبارت
ہذا میں جو کہا گیا ہے کہ فقہ مسلّمہ کے رو سے دائن اور مدیون کا مشخص و معین ہونا ضروری ہے
اس سے راقم عبارت کی یہی مراد ہے۔ کہ فقہ کے مسائل مسلّمہ کے رو سے قرض
وہ ہے جسکو دائن اور مدیون کی ذات خاص سے تعلق ہو۔ اور اسکا لین دین
اسکی ذاتی مملوک مال سے ہو۔ اور اگر کسی سلطنت کا بادشاہ یا کسی شہر کا

قاضی یا کسی وقف کا متولّی یا کسی کمیٹی کا ممبر سرِٹریہ سلطنت یا صدود حکومت یا مال وقف یا سرِٹریہ کمیٹی سے کسی کو قرض دے۔ یا مصارفِ سلطنت یا حکومت یا حفاظت وقف یا ضرورتِ کمیٹی کے لئے ان ہی اشیا کے ذمہ پر (نہ اپنے سرپر) کسی سے قرض لے۔ تو وہ قرض مسائل فقہ کے رو سے قرض نہیں کھلاتا اور نہ وہ سود جو اس قرض کے بدلے لیا یا دیا جائے شرعًا سود کھلاتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں دائن یا مدیون در حقیقت کوئی شخص وذات نہیں بلکہ صرف ایسی چیز یا مفہوم ہے جسکو سلطنت یا حکومت یا وقف یا سرِٹریہ کمیٹی کہا جاتا ہے۔ اور نیز مسائل فقہ کے رو سے جس قرض کے مطالبہ کا حق فریقین کی کسی شرط وقرارداد سے باطل ہو جائے۔ وہ شرعًا قرض نہیں کھلاتا۔ اور نہ اسکے سود کو شرعًا سود کہا جاتا ہے۔

وبناءً علیہ چونکہ گورنمنٹ اپنے نوٹ میں مدیون گورنر جنرل یا سکرٹری آوف سٹیٹ اپنی ذات سے مدیون نہیں ہوتا۔ اور اپنی ذاتی مال سے اس قرضہ کے ادا کا ذمہ وار نہیں ہوتا۔ اور جس سلطنت یا سٹیٹ کی طرف سے وہ مدیون ہوتا ہے۔ وہ کوئی شخص نہیں ہے۔ اور اس دَین کا حق مطالبہ بھی دائن کو نہیں ہے۔ لهذا اس روپیہ کو جو نوٹ کے ذریعہ سے گورنمنٹ وصول کرتی ہے۔ فقہ کے رو سے قرض نہیں کہا جا سکتا اور نہ اوس سود کو جو اس روپیہ کے عوض میں گورنمنٹ دیتی ہے۔ شرعًا سود کھا جاتا ہے۔ ایسا ہی جو قرضہ کسی کمیٹی یا وقف کے متولی یا متعلق سے لیا جاتا ہے۔ یا اسکو دیا جاتا ہے۔ وہ بھی شرعًا قرض نہیں اور نہ اسکا سود شرعًا سود ہے۔ کیونکہ وہ بھی دائن یا مدیون کی ذات خاص اور اسکی ذاتی مملوک مال سے تعلّق نہیں رکھتا بلکہ اس فنڈ یا وقف کے متعلّق ہوتا ہے جو کوئی

شخص نہیں ہے بلکہ اشیاء ہیں۔

اس عذر کا جواب یہ ہے کہ جہانتک کتب فقہ کی متون۔ شروح۔ حواشی اور فتاوی کو دیکھا جاتا ہے ہمیں اس مسئلہ کا کہیں پتہ نہیں ملتا کہ قرض کو دائن یا مدیون کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ اور اسکا لین دین انکی ذاتی مملوک مال سے ہوتا ضرور ہے۔

ہاں قرض کے نام اور تعریف سے (فقہ میں ہے خواہ عامہ خلائق کے خیال ومقال میں) یہ ضرور مفہوم ہوتا ہے کہ قرض کا لین دین ہو تو اسکا مباشر اور متعلق ایک شخص دائن ہوگا جسکو زر قرض کے واپس طلب کرنے کا حق ہو دوسرا شخص مدیون جو بظاہر ذمہ وار ہو اور اس سے مطالبہ ہو سکے مگر اس سے کچھ کسی کے خیال میں بھولے سے بھی نہیں گذرتا۔ اور نہ کتب فقہ اور حدیث میں کہیں اسکا نام ونشان پایا جاتا ہے کہ مباشر قرض اپنی ذات سے اور اپنے ذاتی مال سے روپیہ دے تو وہ دائن کھلاتا ہے۔ اور وہ مباشر اپنی ذات کے لئے اور اپنے ذاتی ذمہ پر اور اپنے ذاتی مال سے ادا کرنے کے وعدہ سے روپیہ لے تو وہ مدیون کھلاتا ہے۔ بلکہ فقہ اور حدیث اور عامہ خلائق کی عُرف میں اگر کوئی بادشاہ سلطنت یا حاکم وقت یا متولی وقف یا کسی کمیٹی کا ممبر خزانہ سلطنت یا آمدنی حکومت یا مال وقف یا سرمایہ کمیٹی سے کسی کو کچھ قرض دے تب بھی وہ دائن کھلاتا ہے۔ اور اگر بادشاہ یا حاکم یا متولی یا ممبر کمیٹی ضروریات سلطنت یا حکومت یا وقف

> القرض هو عقد مخصوص یرد علی دفع مال بمنزلة الجنس مثلی خرج القیمی لآخر لیرد مثله (در مختار مطبوعہ لاہور ص ۲۸۴)

یا کیٹی کے لئے اوسی سلطنت یا حکومت یا وقف یا کمیٹی کے ذمہ پر اور اوسکی آمدنی سے ادا کرنے کے وعدہ پر کسی سے قرض لے تب بھی وہ مدیون کھلاتا ہے۔

عُرف عام سے تو سبھی لوگ جو دنیا میں رہتے ہیں واقف ہیں اور رات دِن دیکھ رہے ہیں۔ کہ سلطنتیں اور کمیٹیاں ہمیشہ قرض لیتی دیتی ہیں۔ اور دائن اور مدیون کھلاتی ہیں۔ اور درصورت اِنکار ادا نالشیں کرکے ڈگریاں حاصل کرتی ہیں۔

اِس مقام میں ہم کُتب فقہ اور حدیث کی شہادت سے ثابت کرتے ہیں کہ اس قسم کے قرض کو جسکو دائن و مدیون کی ذات خاص اور اسکے ذاتی مال سے تعلق نہو فقہ و حدیث نے قرض کہا ہے۔ کیونکہ ہمارے انزائیل نقارم کو اسی سے انکار ہے۔

خ[illegible] حدیث [illegible] کتاب صحیح بخاری [illegible] جابر بن عبداللہ سے نقل ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (جو مسلمانوں کے دین و دنیا کے بادشاہ تھے) دنیا سے رحلت فرما ہوئے تو حضرت ابوبکر کے پاس (جو آپ کے جانشین سلطنت ہوئے) علاء بن حضرمی (آپ کا اور آپکے بعد آپکے دونو خلفاء کا عامل کارکن تھا) کیطرف سے (بحرین کا سرکاری) مال آیا تب صدیق اکبرؓ نے اس مضمون کا اشتہار دیا کہ جس شخص کا

باب من امر بانجاز الوعد - و فعله الحسن + وقضی ابن اشوع بالوعد - ++ عن جابر بن عبد الله قال لما مات النبی صلی الله علیه وسلم جاء ابابکر مال من قبل العلاء بن الحضرمی فقال ابوبکر من کان له علی النبی صلی الله علیه وسلم دین او کانت له قبله عدة فلیأتنا - قال جابر فقلت وعدنی رسول الله صلی الله علیه وسلم هکذا و هکذا و هکذا

فبسط یدیہ ثلث مرات فقال جابر فعدّ فی یدی خمسمأئۃ ثم خمسمایۃ ثم خمسمأئۃ (بخاری ص۳۱۹)

وفی روایۃ لہ قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو قد جاء مال البحرین قد اعطیتک ھٰکذا فلم یجیٔ حتی قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم - فلما جاء مال البحرین امر ابو بکر فنادی من کان لہ دین الحدیث (بخاری ص۳۰۷)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کچھ قرض واجب ہے - یا آپ کی طرف سے کوئی اوسکو وعدہ ملا ہوا ہے وہ حاضر ہو کر وصول کرے جابر بن عبداللہ (راوی حدیث) نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے پندرہ سو ۱۵۰۰ کا وعدہ دیا تھا - تب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے پندرہ سو ۱۵۰۰ گن دیئے -

اس حدیث میں صاف [illegible] آنحضرت کے ذمگی قرض کو قرض قرار دیا اور اسکے ادا کرنے کا اشتہار دیا - جابر کو جو کچھ دیا اسکو بھی (بنا بر تحقیق امام بخاری و مذہب ابن اشوع وحسن بصری) نبوی وعدہ کے سبب آنحضرتؐ کے ذمہ پر قرض سمجھکر ادا کیا - اور یہ ظاہر ہے - کہ یہ قرض آنحضرت کا ذاتی قرض نہ تھا - بلکہ وہ سرکاری خزانہ پر قرض تھا - وہ آنحضرتؐ کا ذاتی قرض ہوتا تو سرکاری خزانہ سے ادا نہ کیا جاتا - بلکہ آپ کے خالصہ مال سے جس سے آپکے عیال کی پرورش ہوتی تھی ادا کیا جاتا -

کتاب الاشباہ والنظائر میں ہے - وقف پر (یعنی اسکی آمد سے ادا کرنے کے وعدہ پر) قرض اٹھانا جائز نہیں مگر اس صورت میں

الاستدانۃ علی الوقف لا تجوز الا اذا احتیج الیھا لمصلحۃ الوقف

تصحیح غلطی - صفحہ ۲۶۷ کی سطر ۵ و ۱۲ میں احسان کی جگہ احسان پڑھو -

کتعمیر وشراء بذر فتجوز بشرطین الاوّل اذن القاضی والثانی ان لایتیسر اجارۃ العین و الصرف من اجرتھا کما حررہ ابن وھبان ولیس من الضرورۃ الصرف علی المستحقین کما فی القنیۃ والاستدانۃ القرض والشراء نسیئۃ - (الاشباہ ص۲۷۳)

کہ وقف کی بہتری کے لئے اسکی حاجت ہو۔ جیسے عمارت بنوانا اور زراعت کے لئے تخم خرید کرنا۔ اس صورت میں دو شرط سے قرض اٹھانا جائز ہے۔ ایک یہ کہ قاضی (حاکم) کی اجازت ہو۔ دوسری یہ کہ اصل وقف کا کرایہ پر دینا اور اسکی اجرت سے محل ضرورت میں صرف کرنا میسر و ممکن نہو۔ ایسا ہی ابن وہبان نے لکھا ہے۔ اور مستحقین وقف کا خرچ اس ضرورت سے نہیں ہے۔ قرض اٹھانا دو صورت سے ہوسکتا ہے۔ ایک کہ کسی سے نقد روپیہ وغیرہ قرض لیا جائے دوسرے یہ کہ کوئی چیز ادھار خرید کی جائے۔

اور کتاب البحر الرائق میں ہے۔ کہ ذخیرہ میں کہا ہے کہ ہلال (ایک امام

قال فی الذخیرۃ قال ھلال اذا احتاج الصدقۃ الی العمارۃ ولیس فی ید القیم ما یعمرھا فلیس لہ ان یستدین علیھا لان الدین لایجب ابتداءً الا فی الذمۃ ولیس للوقف ذمۃ والفقراء وان کانت لھم ذمۃ الا انھم لکثرتھم لایتصور مطالبتھم فلا یثبت الدین باستدانۃ القیم الا

فقیہ ہے) نے فرمایا ہے۔ کہ وقف میں عمارت کی حاجت ہو۔ اور مہتمم کے ہاتھ میں مال نہو تو اسکو قرض اٹھانا جائز نہیں کیونکہ قرض ابتداً* میں کسیکی ذمہ پر واجب ہوتا ہے۔ اور وقف ذمہ وار نہیں ہوسکتا۔ فقراء (وقف کے مصارف) ذمہ وار ہوسکتے ہیں۔ مگر وہ کثرت کے سبب محل مطالبہ نہیں

* یعنے جب قرض کیا جاتا ہے تو اسکا ذمہ وار ادا کا کوئی شخص ہوتا ہے۔ گو آخر کو وہ کسی مال کے سر پر جا پڑتا ہے۔ اور اس سے ادا کیا جاتا ہے۔

علیه و دین یجب علیه لا یملك قضاءً
من غلة هي على الفقراء - وعن الفقيه
ابی جعفر ان القیاس هذا لکن یترك
القیاس فیما فیه ضرورة نحو ان یکون
فی ارض الوقف زرع یاکله الجراد
ویحتاج الی النفقة وجمع الزرع
او طالبه السلطان بالخراج جاز له
الاستدانة لان القیاس یترك
بالضرورة قال والاحوط فی هذه
الضرورات ان یستدین بامر القاضی
لان ولایة الحاکم اعم فی مصالح المسلمین
من ولایة الا ان یکون بعیدا من الحاکم
ولا یمکنه الحضور فلا باس ان یستدین بنفسه
وفی فتاوی ابی اللیث نعم قیم وقف
طلب منه الخراج ولیس فی یده من
مال الوقف شیئ واراد ان یستدین
فهذا علی وجهین ان امر الواقف
بالاستدانة فله ذلك وان لم یامره
بالاستدانة فقد اختلف المشائخ
فیه - قال الصدر الشهید والمختار
ما قال الفقیه ابو اللیث نعم اذا لم یکن

ہو سکتے - لہذا مہتمم قرض اٹھائیگا
تو وہ خود ہی ذمّہ وار ہوگا - اور اس
قرض کو وہ اس غلّہ وقف سے
نہیں ادا کر سکتا جو فقراء کے لئے ہوتا ہے
فقیہ ابو جعفر سے منقول ہے کہ
قیاس ایسکا مقتضی ہے - ولیکن یہ
قیاس محل ضرورت میں متروک ہے -
ضرورت کیصورت یہ ہے - کہ زراعت
وقف کو ٹڈی کھا رہی ہو - لہذا حاجت
ہو کہ کچھ خرچ کریں - اور اس زراعت
کو اکٹھا کریں - یا یہ کہ بادشاہ زمین
وقف کا معاملہ طلب کرے اسصورت
سے جائز ہے - کہ مہتمم قرض اٹھالے -
کیونکہ قیاس ضرورت کے وقت متروک
ہوتا ہے - فقیہ نے کہا ہے کہ ان ضرورتوں
کے وقت بھی احتیاط اسیمیں ہے - کہ
قاضی کے حکم سے متولی قرض لے - کیونکہ
قاضی کو مسلمانوں کے عام مصالح میں متولی
سے بڑھکر اختیار حاصل ہے - ہاں قاضی
متولی سے دور ہو - اور وہ اسکے پاس
حاضر نہو سکے تو وہ بذات خود بھی قرض

بدون الاستدانة يرفع الامر
الى القاضي حتى يامر بالاستدانة
ثم يرجع في الغلة - وفي واقعات الناطفي
اذا اراد ذلك بامر القاضي فله ذلك
بلا خلاف لان القاضي يملك الاستدانة
على الوقف فيملك المتولي ذلك باذنه -
وصرح في الخلاصة بان الاصح ما قال
الفقيه ابو الليث وفسر قاضي خان
الاستدانة على الوقف بتفسير
قال في الثاني وتفسير الاستدانة ما ذكر
انما هو فيما اذا لم يكن في يده شيء
من الغلة واما اذا كان في يده شيء
منها واشترى شيئا للوقف فنقد
من ماله جاز له ان يرجع بذلك من غلته
وان لم يكن بامر القاضي كالوكيل
بالشراء اذا نقد الثمن من ماله فانه
يجوز له الرجوع به على موكله وقال
في الاول ان لا يكون للوقف غلة
فيحتاج الى القرض والاستدانة -
وذكر في العدة الاستدانة لضرورة
مصالح الوقف يجوز لو امر الواقف

اٹھا سکتا ہے۔
(امام) ابو اللیث کے فتاوے میں
ہے۔ وقف کی متہم سے معاملہ طلب ہو
اور اسکے ہاتھ میں مال وقف سے کچھ
نہو اور وہ قرض اٹھانا چاہئے۔ تو
اسکی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہہ کہ
وقف کنندہ اسکو قرض اٹھانے کا
حکم دے۔ اس صورت میں اسکو قرض
اوٹھانا جائز ہے۔ دوسری یہ کہ وہ
حکم نہ دے۔ اس صورت میں مشائخ
کا اختلاف ہے۔
(امام) صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ
لائق اختیار و فتوے یہی بات ہے
جو فقیہ ابو اللیث نے کہی ہے کہ اگر
ضرورت ایسی در پیش ہے جس کوئی
چارہ نہیں تو متولی اس امر کو قاضی کے
حضور میں پیش کرے۔ قاضی اُسے
کی اجازت دے۔ تو متولی قرض
اٹھائے۔ پھر وقف کے غلہ سے اس
قرض کو ادا کرے۔
واقعات ناطفی میں ہے کہ قاضی کے

والا فالمختار ان یرفع الامر الی القاضی۔ وفی الحاوی یجوز للمتولی اذا احتاج الی عمارۃ الوقف ان یستدین علی الوقف۔ وفی البزازیۃ من کتاب الوصایا لو استقرض المتولی ان شرط الواقف لہ ذالک والا رفع الی الحاکم ان احتاج۔ (بحر الرائق مختصر)

حکم سے مہتمم قرض اٹھائے تو وہ بلا اختلاف جائز ہے۔ کیونکہ قاضی کو وقف پر قرض اٹھانے کا اختیار ہے لہذا اسکی اجازت سے متولی کو بھی اختیار ہو سکتا ہے۔ خلاصہ میں لکھا ہے کہ یہ قول فقیہ ابو اللیث کا بہت صحیح ہے۔ اور قاضی خان نے وقف پر قرض اٹھانے کی تفسیر دو صورت سے کی ہے۔ دوسری صورت کے بیان میں لکھا ہے۔ کہ وہ یہ ہے کہ مہتمم کے ہاتھ میں وقف کا غلہ تھوڑا اسی صورت میں قرض اٹھانے کے لئے اسکو قاضی کی اجازت کی حاجت ہے۔ اور اگر وقف کا غلہ موجود ہے۔ اور معہذا اُس نے ایک چیز خرید کر کے اسکی قیمت (بطور قرض) اپنے پاس سے ادا کی ہو اور پھر وہ قیمت غلہ وقف سے وصول کی ہو تو یہ صورت قرض اجازت قاضی کے بغیر بھی جائز ہے۔ جیسے کسی چیز کی خرید کا وکیل اپنی گرہ سے اسکی قیمت ادا کر کے موکل سے لے سکتا ہے۔ پہلی صورت کے بیان میں لکھا ہے کہ وقف میں غلہ نہوا سلئے متولی کو قرض اٹھانے کی حاجت پڑے۔

عُدَّہ میں لکھا ہے کہ وقف کنندہ کی اجازت سے ضرورت وقف کی لئے متولی قرض اٹھائے تو جائز ہے۔ اور اگر اسکی اجازت نہو تو لائق اختیار و فتویٰ یہ ہے۔ کہ اس امر کو قاضی کے سامنے پیش کرے وہ اجازت دے تو قرض اٹھائے۔

حاوی قدسی میں ہے متولی کو عمارت وقف کے لئے ضرورت پیش آئے

تو وقف پر اسکو قرض اٹھانا جائز ہے۔

بزازیہ میں ہے وقف کنندہ شرط کر چکا ہو تو متولی کو وقف پر قرض اٹھانا جائز ہے۔ ورنہ بوقت ضرورت حاکم وقت سے اجازت لینا ضروری ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے۔ کہ زمین کے وقف کنندہ کو قاضی حکم دے کہ وہ اسمیں وقف لے لئے زراعت (کھیتی) کرے۔ وہ اگر یہ عذر کرے کہ وقف کا مال موجود نہیں ہے۔ جس سے کھیتی ہو سکے اور نہ ان فقرا کے پاس ایسا مال ہے جنکے لئے وہ زمین وقف ہے۔ تو قاضی اسکو کہے کہ اس زراعت کے بیج وغیرہ خرچ کے لئے قرض اٹھا پھر وہ قرض وقف کے غلہ سے ادا کر۔ وہ اگر کہے کہ مجھسے یہ نہیں ہو سکتا تو قاضی ان فقرا کو جنکے لئے وہ زمین وقف ہے۔ قرض اٹھانے کا حکم دے۔ مہتمم وقف سے زمین کا معاملہ وغیرہ ٹکس طلب ہو۔ اور اسکے پاس غلہ وقف سے کچھ نہو تو فقیہ ابو القاسم فرماتے ہیں کہ وقف کنندہ اسکو حکم دے تو وہ قرض اٹھائے۔

یقول القاضی للواقف ازرعها للوقف۔ فان قال لیس للوقف مال ازرع للوقف ولا لاهل الوقف فان القاضی یقول به استدن علی الوقف لثمن البذر والنفقة ثم ارجع بذلك فی غلة الوقف۔ فان قال الوقف لا یمكننی ذالك یقول القاضی لاهل الوقف استدینوا له ++ قیم الوقف اذا طلب منه الخراج والجبایة ولیس فی یده من غلة الوقف شئ قال الفقیه ابو القاسم رح ان كان الواقف امر بالاستدانة كان له ان یستدین له + قال الفقیه ابو اللیث رح اذا استقبله امر ولم یجد بدا من الاستدانة فینبغی ان یستدین بامر الحاكم ثم یرجع فی الغلة لان للقاضی ولایة

الاستدانة علی الوقف وذکر الناطفی الی اخرھا نقل عنه وعن قاضیخان صاحب البحر (قاضیخان ص ۱۴۴ و ۱۴۵)

فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں اگر متولی کو کوئی ایسا امر پیش آجائے جس سے کچھ چارہ نہ بن پڑے تو وہ حاکم کے حکم سے قرض اٹھائے۔ پھر وقف کے غلہ سے وصول کرکے ادا کرے۔ کیونکہ قاضی کو وقف پر قرض اٹھانے کا حق ہے۔ اسکے بعد قاضیخاں نے امام ناطفی کا وہ قول ذکر کیا ہے جو بحر الرائق کی عبارت میں گذر چکا ہے۔ پھر قاضی خاں نے قرض اٹھانے کی صورت کی وہ دو تفسیریں بیان کی ہیں۔ کہ وہ بھی عبارت بحر میں منقول ہوئی ہیں۔

فتح القدیر حاشیہ ہدایہ میں اقوال امام ابو اللیث اور امام ناطفی منقولہ بالا

قال الشیخ الامام ما کان من غلة المسجد الجامع یجوز للحاکم ان یصرفه الی ذلك علی وجه القرض اذا لم یکن حاجة للمسجد الیه ++ وفی النوازل فی اقراض ما فضل من مال الوقف قال ان کان احرز للغلة ارجو ان یکون واسعاً۔ ++ یقول القاضی اذرعها للوقف۔ الی اخرها نقل عن قاضیخان۔ (فتح القدیر ص ۵۰ و ۵۱ ح ۲)

جنسے متولی وقف کا مدیون ہونا ثابت ہے نقل کیا کہ متولی یا مہتمم وقف کا دائن ہونا بھی ثابت کیا ہے اور ایک امام سے نقل کیا ہے کہ مسجد جامع کی غلہ کی اہمیں ضرورت نہ ہو تو اسکو بطور قرض کسیکو دینا حاکم کے لئے جائز ہے۔ اور **نوازل** سے نقل کیا ہے کہ مال وقف جو حاجت سے بڑھکر ہو اسکو غلہ جمع رکھنے کی غرض سے قرض دیدینا جائز ہے۔ پھر قاضیخاں کا وہ قول نقل کیا جسمیں وقف کنندہ کو زمین وقف کی زراعت کے لئے قرض اٹھانے کا حکم بیان ہوا ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ذخیرہ کی روایت مذکورہ نقل کرکے مضمرات

ولو استدان علی الوقف لیجعل ذلک فی ثمن البذر بامر القاضی یجوز بالاجماع وان فعل لا بامرہ ففیہ روایتان کذا فی الغیاثیہ وھکذا فی الذخیرۃ المتولی اذا اراد ان یستدین علی الوقف لیجعل ذلک فی ثمن الرھن فان کان بامر القاضی یملک ذلک والا فلا کذا فی السراجیہ و تفسیر الاستدانۃ الی اخر ما نقل عن قاضیخان (عالمگیری صفحہ [illegible])

سے وہ مضمون نقل کیا ہے جو فقیہ ابی اللیث کے فتاویٰ سے صاحب بحر الرائق نے نقل کیا ہے اور فتاوی غیاثیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر متولی زمین وقف میں تخم ریزی کے لئے قاضی کے حکم سے قرض اٹھائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے۔ بلا اجازت قرض اٹھائے تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ پھر سراجیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر متولی رہن کا عوض ادا کرنے کے لئے قاضی کے حکم سے قرض اٹھائے تو جائز ہے ورنہ نا جائز۔ اسکے بعد فتاوے قاضیخاں سے صورت قرض کی وہ تفسیر نقل کی ہے۔ جو منقول ہو چکی ہے۔

ایسا ہی در مختار مطبوعہ لاہور میں بصفحہ (۲۵۰) متولی کے لئے وقف پر قرض اٹھانے کا جواز بیان کیا ہے۔ اور اسکے حاشیہ رد المحتار مطبوعہ دہلی میں بصفحہ (۴۹۱ ج۲) مسئلہ جواز قرض بتفصیل مذکور بیان کرکے اس جواز کی وجہ (قیاسی دلیل) جو بحر الرائق سے منقول ہوئی ہے بیان کی ہے اور فقیہ ابو اللیث کے قول کا لائق اعتبار ہونا بیان کیا ہے۔ ایسا ہی اور کتب فقہ میں اس مسئلہ کا بیان ہوا ہے۔ جنکی نقل و تفصیل عبارات سے بہت تطویل ہوتی ہے۔

اِن اقوال فقہاء اور عبارات کتب فقہ وحدیث سے (جو منقول ہوئیں) آفتاب نیمروز کی طرح ثابت ہے کہ مسائل فقہ کے رو سے دائن یا مدیون کا اپنی ذات خاص سے دائن و مدیون ہونا اور اپنے ذاتی مملوک مال سے قرض کا لین دین کرنا صحت قرض کے لئے شرط اور ضروری امر نہیں ہے بلکہ اگر سلطنت کا بادشاہ یا مال وقف کا متولی یا امین اسی سرمایہ وقف یا خزانہ سلطنت سے کسیکو قرض دے یا اسی سرمایہ یا خزانہ کے سر پر کسی سے قرض اٹھائے تو وہ بھی شرعًا قرض کہلاتا ہے۔ بنائً علیہ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ کا روپیہ جسکو گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ گورنمنٹ کے لئے قرض لیتا ہے۔ اور گورنمنٹ کے خزانہ سے اسکے ادا کرنے کا وعدہ دیتا ہے باتفاق فقہ وحدیث قرض ہے۔ اور اسوجہ سے کہ گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ اپنی ذات سے اسکے ذمہ وارِ ادا نہیں ہے تو وہ مقروض ہونے سے خارج نہیں ہے

اِس نوٹ کے قرض نہونے کی **دوسری** وجہ جو اس عذر میں بیان ہوئی ہے کہ اُس قرض کا حق مطالبہ ساقط ہے۔ لہٰذا وہ شرعًا قرض نہیں" **اسکا جواب** یہ ہے کہ جس نوٹ کا مضمون ہمنے اوپر نقل کیا ہے اور اسیکا حکم اسمقام میں بیان ہوا ہے اسکا حق مطالبہ ساقط نہیں ہے۔ اِسمیں صاف تصریح ہے کہ اس نوٹ کا روپیہ میعاد نوٹس گذر جانے کے بعد گورنر جنرل عند الطلب ادا کرے گا۔ ہاں اسمیں یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ اس نوٹس کی میعاد گذر جانے سے پہلے دائن کو مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ مگر اس سے مطلق حق مطالبہ کا اسقاط نہیں ہوتا۔ صرف فوری مطالبہ کا (جو حسب منشاء دائن ہو) اسقاط ہوتا ہے۔ اسکو اسقاط حق مطالبہ فرض کیا گیا ہے۔ اور ہم بھی اسکو اسقاط تسلیم کرلیں تو اس سے اوس قرض کا جسمیں یہ شرط عدم مطالبہ فوری پائی

جاتی ہے۔ قرض ہونا باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں اس قرض میں یہ عدم مطالبہ فوری کی شرط ایک شرط فاسد اور شرعًا ناجائز متصور ہوگی (جیسے کوئی کسیکو کھوٹی چاندی قرض دے کر اچھی چاندی لینے کی شرط لگالے۔ یا بے سیا کپڑا قرض دے اور اسکے بدلے سلا ہوا کپڑا لینا شرط کرلے یا لاہور میں روپیہ قرض دے اور کلکتہ میں جہاں اسکو روپیہ بھیجوانا منظور ہے ادا کرنے کی شرط لگا دے) جسکا شرعًا حکم اور اسکے فساد کا اثر صرف یہ ہے کہ اس شرط کو لغو سمجھا جائے۔ اور دائن کو اپنے روپیہ کا جب وہ چاہے حق مطالبہ دیا جائے۔ نہ یہ کہ اس شرط کو شرعًا صحیح اور واجب التسلیم سمجھکر اسکا حق مطالبہ ساقط کیا جائے۔ اور بناءً علیہ اس قرض کو حدّ قرض سے اور اسکے سود کو حد سود سے خارج کیا جائے۔

* [illegible] بھی ہوں تو قرض کے متعلق نہیں ہو سکتیں (یعنے وہ لائق لحاظ و اعتبار نہیں ہوتیں)۔ لہذا فاسد شرائط اس قرض کو باطل نہیں کرسکتیں ہیں۔ بلکہ شرط فاسد خود لغو و بے کار سمجھی جاتی ہے*۔ سو اگر کوئی کسیکو چھوٹے درہم قرض دیکر یہ شرط ٹھہرالے کہ وہ سالم لیگا۔ تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اور مدیون پر ایسے ہی چھوٹے درہم کا واپس کرنا لازم ہوگا۔ نہ سالم درہموں کا۔

والقرض لا یتعلق بالجائز من الشروط فالفاسد منہا لا یبطلہ ولکنہ یلغو ردّ شیء آخر فلو استقرض الدراہم المکسورۃ علی ان یودی صحیحًا کان باطلا وکذا لو اقرضہ طعامًا بشرط ردّہ فی مکان آخر وکان علیہ مثل ما قبض فان قضاہ اجود بلا شرط جاز ویجبر الدائن علی قبول الاجود وقیل لا۔ (بحر)۔ و فی الخلاصہ

* صحیح بخاری میں بصفحہ ۳۸۲ حدیث مروی ہے من اشترط شرطًا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ وان اشترط مائۃ مرۃ جس شرط کی اجازت کتاب اللہ میں ہو اسکا اعتبار نہیں گو سو دفعہ مقرر کیا جائے۔

القرض بالشرط حرام والشرط لغو بان يقرض على ان يكتب به الى بلد فلان ليوفى دينه - (درمختار ص ۲۸۴)

ایسا ہی اگر غلہ قرض دے اور یہ شرط کرے کہ دوسری جگہ اسکو ادا کرے۔ ہاں اگر ناقص کے بدلے کھری چیز درہم وغیرہ بلا شرط سابق کوئی ادا کرے تو یہ جائز ہے۔ اور قرض دہندہ کو اس کھری چیز کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ بعض کا قول ہے کہ وہ اسپر مجبور نہو گا۔ یہ بحر الرائق میں ہے۔ اور خلاصہ میں ہے کہ کسی شرط کے ساتھ قرض دینا حرام ہے۔ اور وہ شرط لغو و بیکار ہو گی جیسے کسیکو اس شرط سے قرض دینا کہ وہ اسکو کسی شہر کے رہنے والے کے نام ہنڈوی لکھ دے کہ وہ قرض وہاں ادا ہو"

فقہاء حنفیہ کو شرط قرض کے (جائز کیوں نہوں) ناقابل اعتبار و عمل ٹھرانےمیں اسقدر تشدد ہے۔ کہ وہ شرط میعاد کو بھی واجب اللحاظ نہیں سمجھتے۔ اور صاف لکھتے ہیں کہ دائن و مدیون میں جو میعاد مقرر ہو گئی ہو اس میعاد سے پہلے دائن کو مطالبہ قرض کا حق ہے۔ اور یہ میعاد قابل فسخ ہے۔

کتاب برہان شرح مواہب الرحمٰن اور ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں کہا ہے

وصح تاجيل كل دين حال سواء ثبت فى الذمة بعقد او باستهلاك حتى لو باع شيئا بثمن حال ثم اجله اجلا معلوما صار موجلا لان الحلول حق البائع فله اسقاطه تاجيله تيسيرا على من عليه الثمن ولانه يملك اسقاط المطالبه مطلقا بالابراء فيملك اسقاطه

کہ ہر ایک دین کو جو دم نقد واجب الوصول ہو۔ میعادی کر دینا صحیح ہے وہ دین کسی عقد بیع وغیرہ سے کسیکو ذمہ پر واجب ہوا ہو خواہ اس کے ہاتھ سے کسیکی چیز تلف ہونے سے یہانتک کہ اگر کسینے نقد قیمت لینا ٹھرا کر کوئی چیز فروخت کی ہو تو اسکو

مُدَّۃً معیّنۃ بالتاجیل او لے۔
++ الا القرض وھو ماثبت فے الذمۃ باستقراضِ فانہ لا یصح تاجیلہ حتّٰی لواجلہ مُدّۃ معیّنۃ عندالاقراض او بعدہ لا یثبت الاجل ولہ المطالبہ فی الحال وقال مالک یصح تاجیل القرض کسائر الدیون۔ وقال الشافعی لا یصح تاجیل غیر القرض کالقرض۔ ولنا ان القرض اعادۃ وتبرع ابتداءً ومعاوضۃ انتہاءً افعلی اعتبار الابتدا لا یلزم التاجیل فیہ کالاعارۃ فان للمعیر وان وقت الاعارۃ [illegible] ان یستردھا من ساعتہ اذلاجبر فی التبرع وعلی اعتبار الانتہا لا یصح التاجیل فیہ لانہ مبادلۃ الدراھم بمثلھا نسئۃ وھو حرام (برھان مختصرًا ومثلہ فی الھدایۃ صفحہ ۳۷۶)۔

میعادی کر دینے سے وہ میعادی ہو جائیگی۔ کیونکہ دم نقد قیمت وصول کرنا بائع کا حق تہا۔ وہ اس حق کو میعاد مقرر کرنے سے ساقط کر دے تو اسکو اختیار ہے۔ جیساکہ بالکل قیمت نہ لینے کا اختیار ہے۔ مگر قرض میں یہ میعاد صحیح (یعنی لازمی) نہیں۔ وہ بوقت قرض دینے کے یا اسکے بعد ایک میعاد مقرر کر بہی چکا ہو۔ تو اسکو جائز ہے۔ کہ وہ اس قرض کا میعاد گزرنے سے پہلے مطالبہ کرے۔ اور اس میعاد کو بیکار کرے۔

اور امام مالک کا قول ہے کہ قرض کا میعادی ہونا بھی ویساہی صحیح ہے جیساکہ اور اقسام دین کا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ میعاد کسی دین میں صحیح نہیں نہ قرض میں نہ اور کسی دین میں۔

ہماری (حنفیہ کی) دلیل عدم صحت میعاد قرض پر یہہ ہے کہ قرض ابتدائی حالت کی نظر سے تو ایک احسان اور ایک چیز کا عاریۃً دینا ہے۔ اور آخری حالت ادائے کی نظر سے وہ ایک معاوضہ ہے۔ پس اگر اسکو ابتدائی حالت کی نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں میعاد کا واجب اللحاظ ہونا ضروری نہیں

جیسا کہ عاریت کی چیزیں یہ امر لازمی نہیں۔ جو شخص اپنی چیز کسیکو عاریت دے وہ جب چاہے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ احسان میں جبر نہیں ہو سکتا اور اگر اسکو آخری حالت کی نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں میعاد جائز ہی نہیں۔ کیونکہ اس حالت میں روپیہ کی روپیہ سے بیع ہے۔ جسمیں ایک جانب کو ادھار کرنے سے ربا لازم آتا ہے جو حرام ہے"

حنفی مذہب کے اس مسئلہ اور اسکی دلیل سے ہمکو اتفاق نہیں ہے۔ اس باب میں ہم کو امام مالک علیہ الرحمہ کی رائے سے توافق ہے جنکے موافق ہمارے امام محمد بن اسمٰعیل بخاری بھی ہیں۔ جو اپنی کتاب صحیح کے صفحہ ۳۲۳ میں قرض کی میعاد کو جائز فرماتے ہیں۔ ہمارے اور ان ائمہ کے نزدیک قرض کی ابتدائی حالت (اسکا احسان و عاریت ہونا) واجب النظر ہے۔ اور احسان و عاریت میں بھی اپنے وعدہ کا لحاظ واجب ہے۔ جسکو امام بخاری نے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۶۸ میں [illegible]

اسمقام میں اس مسئلہ مذہب حنفیہ کے بیان سے اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ جس فقہ کے مسلمہ مسائل کے رو سے ہمارے انزابیل ریفارمر شرط عدم مطالبہ فوری کے سبب نوٹ کے قرض کو قرض ہونے سے خارج کرتے ہیں۔ اس فقہ میں شروط متعلقہ قرض کو اس وسعت کے ساتھ بے اعتبار اور قرض کی صحت و بطلان میں غیر موثر ٹھہرایا ہے کہ شروط صحیحہ کو بھی اس سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ شروط فاسدہ کا انکے نزدیک کیا اثر و اعتبار ہے کہ وہ قرض کو قرض نہ رہنے دیں۔

اس بیان سے خوب عیاں ہے کہ گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں جو مطالبہ فوری کا حق ساقط کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسی شرط فاسد ہے جو فقہ کے رو سے

لائق لحاظ نہیں ہے۔ اس شرط کو تسلیم کرنے سے اس نوٹ کا قرض حد قرض سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نہ اسکا سود حد سود قرض سے خارج ہوتا ہے۔ بلکہ اگر یہہ شرط دائن (مالک نوٹ و زر نوٹ) اور مدیون۔ (گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ) کے اتفاق سے اُٹھ جائے اور مالک نوٹ کو فوری مطالبہ کا حق حاصل ہو جائے۔ تو یہ قرض اس شرط فاسد کے اثر فساد سے بچ جائیگا۔ اور اگر یہ شرط بدستور قائم رہے۔ تو اس شرط کا اثر یہ ہوگا کہ اس قرض کا سود ڈبل ہو جائیگا۔ اسمیں ایک سود تو پہلے ہی موجود ہے جو فیصدی چار روپیہ سالانہ کے حساب سے گورنمنٹ نے دینا تسلیم کیا ہوا ہے۔ دوسرا سود وہ جو حنفی مذہب کی رو سے قرض کی میعاد مقرر کرنے سے لازم آتا ہے۔ اور اسکا بیان برہان شرح مواہب الرحمٰن کی عبارت میں ہو چکا ہے۔

بالجملہ فقہ کے مسائل اسلام کی رو سے امیسری نوٹ کا قرض شرعاً قرض ہے۔ اور اسکا سود شرعاً سود ہے نہ اسکو گورنر جنرل یا سکرٹری گورنمنٹ کا اپنی ذات سے مدیون نہ ہونا قرض ہونے سے نکالتا ہے۔ نہ اسکی فوری مطالبہ کے حق کا ساقط ہونا اسکے قرض ہونے کو باطل کرتا ہے۔ ہمارے انرایبل ریفامر نے جو کچھ اسباب میں بحوالۂ فقہ کہا ہے اسکا فقہ میں کہیں نام و نشان نہیں ہے بلکہ اِسکا خلاف اسمیں موجود ہے۔ آنرایبل ریفامر نے دھوکہ کھایا ہے۔ اگر کتب فقہ سے کچھ استنباط کیا ہے۔ آپنے عذر و خیال کی تائید میں جو آپ نے علماء دہلی اور بہادر شاہ بادشاہ کا قول و فعل نقل کیا ہے۔ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس سے آپکا مدعا کہ "پرامیسری نوٹ کا قرض شرعی قرض نہیں" ثابت ہو سکے۔

بہادر شاہ بادشاہ کا فعل تو اس لائق ہرگز نہیں کہ اسکا اقتدا کیا جائے اور
جواز شرعی کی تائید میں اسکو پیش کرسکیں۔ بہادر شاہ کے اور افعال بہت ایسے
مشہور ہیں۔ جنکو کوئی مسلمان لائق اقتدا نہیں سمجھتا۔ ہم ان افعال کو
اسلئے نقل و ذکر نہیں کرتے کہ اموات کے مساوی اعمال کے ذکر سے ہم
شرع کیطرف سے روکے گئے ہیں۔
اب رہی اس فعل بہادر شاہ کے مصدق ومؤید وہ علماء جنکو ہمارے
ریفامر مقدس کے خطاب سے یاد فرماتے ہیں۔ سو ہی اسحالت میں لائق لحاظ
واقتدا ہیں کہ انزایبل ریفامر پہلے ان مقدسین کے نام لیں۔ پھر انکے دلائل
جنکی نظر سے وہ فعل بہادر شاہ کے مصدق ہوئے تھے پیش کریں۔
ان دو شرطوں کے سوا انکو علماء مقدس کہنا اور انکے فعل و قول کی سند
پیش کرنا مفید [illegible] نہیں ہو سکتا [illegible] ب
اور تہذیب مانع ہے۔

دوسری اور تیسری صورت کے قرض کو آپکا حدّ قرض سے اور انکے سود
کو حدّ سود سے خارج کرنا بھی اسی دلیل پر مبنی ہے کہ انمیں یا تو دائن اپنی
ذات سے دائن نہیں ہوتا یا مدیون اپنی ذات سے مدیون نہیں ہوتا۔ جسکا حال
ناظرین کو تقریر سابق سے معلوم اور بخوبی ثابت ہوچکا ہے کہ فقہ کے رو سے
دائن یا مدیون کا اپنی ذات سے دائن یا مدیون ہونا ضروری اور شرط قرض
نہیں ہے۔ مال وقف یا خزانہ سلطنت سے کسیکو قرض دینا۔ یا اسی کے
ذمہ پر قرض اٹھانا بھی فقہ کے رو سے قرض کہلاتا ہے۔ انزایبل ریفامر
کے عذر کے جملہ وجوہات کا جواب پورا ادا ہوا۔ اور ثابت ہوا
کہ اس عذر کے وجوہات و شواہد سے پرامیسری نوٹ کا سود حلال

نہیں ہوسکتا۔ نہ گورنر جنرل یا سکرٹری اوف سٹیٹ کا اپنی ذات سے مدیون نہونا۔ اسکے سود کو حلال کرتا ہے۔ نہ اس نوٹ کے روپیہ کا میعاد شہتہا ادا سے پہلے قابل الوصول نہونا اسکی حلت کا مثبت ہے نہ بہادر شاہ بادشاہ کا فعل اور علماء دہلی معروض التقدس کا قول اسکی حلت کا مؤید ہے۔ نہ کوئی اور وجہ حلت اس عذر میں پائی جاتی ہے۔ ذیل میں ہم اپنا ایک خط نقل کرتے ہیں جسکو تحریر جواب عذر سے پہلے ہم اس عذر کے معتذر کے نام اس غرض سے روانہ کر چکے ہیں کہ مبادا اس عذر کے ماحصل کو (جو ہمنے بیان کیا اور اسکا جواب دیا ہے) تسلیم نہ کیا جائے۔ اور "مطلب سعدی دیگرست" کہکر ہمارے جواب کو ٹلایا جائے۔

وہ خط یہ ہے

لاہور۔ ۲۵ فروری ۹۱ء نمبر ۸۶

آپکی تفسیر کے جلد اول کے صفحہ ۳۰۰ وغیرہ میں جس پرامیسری نوٹ کا حکم بیان ہوا ہے وہ یہی نوٹ ہے جسکے ایک قطعہ کی نقل* مرسل خدمت ہے یا وہ اور ہے؟ وہی ہے تو اس امر سے اطلاع دیکر مطمئن فرماویں۔ اور اگر وہ اور ہے تو اسکے مضمون سے مفصل اطلاع بخشیں۔ اسی مقام تفسیر میں یہ افادہ ہوا ہے کہ فقہ مسلمہ کی رو سے قرض میں دائن اور مدیون کا مشخص و متعین ہونا ضروری ہے۔ اور گورنمنٹ پرامیسری نوٹ میں مدیون کوئی شخص معین نہیں۔ بلکہ صرف ایک مفہوم (جسکو گورنمنٹ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے) مدیون ہے، جو فقہ کی رو سے صلاحیت مدیون قرار پانے کی نہیں رکھتی۔ اس کی نسبت دو استفسار ہیں۔ اول یہ کہ تعیین و تشخیص سے آپکی کیا مراد ہے۔ آیا یہی کہ وہ اپنی ذات سے دائن و مدیون ہو اور اپنے ذاتی مال سے اسکا لین دین کرے یا اور مراد ہے؟ دوم یہ کہ کتب فقہ میں اس مسئلہ کا کہاں ذکر ہے بحوالہ کتاب و نقل عبارت جواب کا افادہ ہو۔

ابو سعید محمد حسین

* وہ نقل جسکا ترجمہ صفحہ ۲۷۶ میں منقول ہے۔

اس خط کا جواب ہمنے ایسا پایا ہے جسنے ہماری فہم مطلب عبارت تفسیر
کو تصدیق کیا۔ اب کسی معتقد انڈ ایبل ریفارمر کو عذر مذکور کا موقع نہیں رہا۔
ذیل کے مسائل قرض کی ان صورتوں کے متعلق ہیں جنمیں گو بنظر
ظاہر سود کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ مگر حقیقت میں وہ سود نہیں ہے۔
یا باوجود سود ہونے کے وہ حکم حرمت سے مستثنیٰ ہیں۔

(۱۰)
مسئلہ

بیع سلم* (بدہنی یا بزبان پنجابی باندہ) کے نرخ میں نرخ بازار کی نسبت
کچھ زیادتی ہو۔ تو وہ داخل سود نہیں ہے بشرطیکہ خفیف ہو۔ شدید حد غبن
تک نہ پہنچی ہو جسکے قبول کرنے میں بائع مجبور و مضطر ہو۔

تفصیل

گیہوں وغیرہ غلہ کا مختلف فصلوں میں مختلف نرخ ہوتا ہے۔ کبھی فی روپیہ
بتیس۳۲ سیر کبھی پچیس۲۵ کبھی تیس۳۰ وعلی ہذا القیاس۔ ان ہی نرخوں میں سے
کسی نرخ پر یا خفیف زیادتی پر کوئی بیع سلم کرے تو یہ زیادتی داخل سود نہیں۔
اور اگر اسمیں شدید زیادتی کرے اور ایسی نرخ سے (جیسے من بھر یا دو من
گیہوں لینی ٹھہرائے جسکو اہل تقویم (قیمت لگانے والے اہل الرائے) واجبی نرخ
نہ کہیں۔ اور بائع اس نرخ کو اپنی حاجت اور ضرورت روپیہ کے سبب ناچار و

* بیع سلم معروف و مشہور ہے۔ اسمیں قیمت پیشگی دیجاتی ہے۔ اور اس کے بدلے
غلہ وغیرہ مثلی اشیاء ایک میعاد پر لیجاتے ہیں۔ اس کی شروط کتب فقہ و حدیث میں
بتفصیل مذکور ہیں۔ ازانجملہ بعض شروط کا ذکر نمبر ۱۲۷ میں بصفحہ (۲۰۹) ہوچکا ہے۔
اسمقام میں صرف اسکی زیادتی نرخ سے یہ بحث منظور ہے کہ وہ سود ہے یا نہیں۔

مضطر ہو کر منظور کر لے تو یہ زیادتی داخل سود ہے۔ کیونکہ اسکا موجب وہی دین ہے۔ جو قیمت غلہ میں پیشگی دیا گیا ہے۔

خفیف زیادتی کے جائز ہونے اور حد سود میں داخل نہوے پر **نقلی دلیل** ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع سلم کی شروط جواز کو بیان کیا۔ (چنانچہ صفحہ ۲۰۹ میں بعض شروط کا ذکر ہے) تو انہیں شرط مساواۃ نرخ بازار کو بیان نہیں فرمایا۔ یہ شرط بھی اسمیں ملحوظ حضرت رسالت ہوتی تو ان شروط میں وہ بھی شمار کیجاتی۔

ابتدائی زمانہ مشروعیت بیع سلم (وقت تشریف آوری حضرت رسالت بمقام مدینہ منورہ) سے اسوقت تک مسلمانوں کا عمل ورواج سلم دیکھا جاتا ہے۔ تو اسمیں بھی شرط مساواۃ نرخ بازار کا اثر نہیں ملتا اور کتب فقہ و حدیث [illegible] ہونے۔ اور حد سود قرض میں داخل نہونے کی **عقلی دلیل** یہ ہے کہ جبکہ اہل تقویم اس خفیف زیادتی نرخ کو واجبی یا جائز سمجھتے ہیں۔ اور اس روپیہ کو جو اس کے عوض میں پیشگی دیا جاتا ہے۔ اسکی واجبی قیمت قرار دیتے ہیں تو اس سے صاف اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ زیادتی عوض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل (میعاد قرض) نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس نقد روپیہ کے عوض و بدل میں ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے۔ لہٰذا وہ زیادتی ناجائز اور حد سود قرض میں داخل نہوی۔ کیونکہ سود قرض خاص کر اس زیادتی کا نام ہے جو محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہو یعنی اسکا عوض بجز میعاد قرض اور کچھ نہو۔

ہاں اس روپیہ کے پیشگی دیئے جانے کی وصف کو بھی اس روپیہ کی بدل زیادت ہونے میں دخل ہے۔ مگر یہ دخل اس وصف کی موصوف (اصل روپیہ) کو

بدل ہونے سے بے دخل نہیں کرتا اور اُس زیادتی کو محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل نہیں بناتا (جو تحقق سود قرض کے لئے ضروری ہے)

اسپر اگر یہ **شبہ** ہو کہ اس صورت سے نرخ کی زیادتی شدید بھی جائز اور حد سودِ قرض سے خارج ہو سکتی ہے۔ اسمیں بھی یہ تقریر کیجا سکتی ہے کہ وہ بھی محض بلا بدل نہیں ہے۔ اس روپیہ کو جو پیشگی دیا جاتا ہے۔ اسکے بدل ہونے میں دخل ہے تو اسکا **جواب** یہ ہے۔ کہ چونکہ اہل تقویم اس شدید زیادتی نرخ کو واجبی نرخ نہیں سمجھتے۔ اور اس روپیہ کو جو برائے نام وبحسب ظاہر اس زیادتی کے عوض میں دیا جاتا ہے۔ اس کی واجبی قیمت قرار نہیں دے سکتی۔ لہٰذا وہ زیادتی محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہے۔ اور وہ روپیہ جو بظاہر اسکے عوض میں دیا جاتا ہے۔ حقیقۃً اسکا بدل نہیں ہے۔ بلکہ وہ روپیہ صرف اس قدر واجبی کا عوض ہے۔ جو بحکم عدل اس روپیہ کا بدل ہو سکتا ہے۔ اور قدر زائد (جو بحکم اہل تقویم روپیہ کے عوض سے بڑھکر ہے) وہ محض بلا بدل اور صرف بمقابلہ اجل ہے۔ اور اسی کو ہمنے زیادتی ناجائز اور حد سود میں داخل قرار دیا ہے۔

شدید زیادتی کے (جو حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور بائع اسکو منظور کرنے پر بحکم ضرورت مجبور ہوا ہو) ناجائز اور حد سود قرض میں داخل ہونے کی **عقلی دلیل** تو وہ ہی ہے جو اس جواب میں بیان ہوئی ہے۔ اور **نقلی دلیل** یہ ہے کہ ایسی شدید زیادتی کو **آنحضرت** ؐ نے جائز نہیں رکھا اور صرف غبن کے خوف واحتمال کے وقت کلمہ "لا خلابۃ" (جسکے یہ معنی ہیں کہ بیع میں دہوکہ وغبن یا نقصان نہو) کہنے کا اختیار دیا اور پھر ایسی بیع کو فسخ کرنے کا حق عطا فرمایا۔ اور ایسی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا جسمیں بائع غبن و نقصان کو جان بُوجھ کر ناچاری واضطرار کیحالت میں قبول کرلے۔

ایسا ہی علماء و فقہاء اسلام نے اس غبن کو ناجائز اور بحالت اضطرار اس غبن کے قبول کرنے کو نا قابل اعتبار قرار دیا ہے۔

کتاب منتقی الاخبار میں اس مضمون کا ایک باب منعقد کرکے حضرت

باب شرط السلامة من الغبن

عن ابن عمر قال ذکر رجل لرسول الله صلی الله علیه وسلم انه یخدع فی البیوع فقال من بائعت فقل لا خلابة متفق علیه

قوله لا خلابة۔ المراد انه اذا ظهر غبن رد الثمن واسترد المبیع۔ واختلف العلماء فی هذا الشرط هل کان خاصا بهذا الرجل ام یدخل فیه جمیع من شرط هذا الشرط فعند احمد ومالک فی روایة عنه والمنصور بالله والامام یحیی انه یثبت الرد لکل من شرط هذا الشرط ویثبتون الرد بالغبن لمن لم یعرف قیمة السلع (نیل الاوطار ص۲۴۲)

ابن عمر سے بروایت بخاری و مسلم یہ حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص کا ذکر ہوا کہ وہ بیع میں دھوکہ کھا جاتا ہے۔ آپنے اسکو ہدایت کی کہ جب کسی سے تو بیع کرے تو یہ کلمہ "لاخلابة" (دھوکہ نہو) کہدیا کر"

قاضی شوکانی نے اسحدیث کی شرح میں کہا ہے۔ کہ اس کلمہ سے یہ مقصود ہے کہ بیع میں غبن معلوم ہو تو قیمت واپس ہوجائے۔ اور خرید شدہ چیز واپس دیجائے۔ اور کہا ہے کہ علما کا اسمیں اختلاف ہے کہ یہ شرط کرنا اسی شخص سے خاص تھا یا یہ شرط ہر کوئی کرسکتا ہے۔ امام احمد اور امام مالک بنا بر یک روایت اور خلیفہ منصور۔ اور امام یحییٰ اس بات کے قایل ہیں کہ ہر کسیکو اس شرط کرنے کا اختیار ہے۔ یہ لوگ ہر کسیکی لئے جو قیمت سے ناواقف ہو غبن کے سبب استحقاق فسخ بیع کے قائل ہیں"

اسحدیث سے ناواقف کے لئے غبن کے سبب فسخ بیع کا استحقاق

اور ایسے بیع کا عدم جواز ثابت ہے۔ **اب واقف** ہو کر بحالت مجبوری واضطرار غبن پر راضی ہو جانے والے کے لئے فسخ بیع کا استحقاق اور اسکی بیع کا عدم جواز ثابت کیا جاتا ہے۔

ابو داؤد میں حدیث[5] ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ علیہ السلام نے خطبہ میں فرمایا کہ لوگوں پر ایسا زمانہ آئیگا جو کاٹ کہائیگا۔ (یعنی اسمیں ایک دوسرے کو کاٹیگا) مال دار اپنے ہاتھ کے مال پر دانت لگائیگا جسکا اسکو حکم نہیں۔ خدا تعالیٰ یہ فرماتا ہے۔ تم اپنی بزرگی جو خدا نے ایک کو دوسرے پر مال میں دی ہے نہ بہولو۔ اور فرمایا لوگ مجبور کئے جاوینگے کہ وہ اپنے مالوں کو فروخت کردیں۔ حالانکہ آنحضرت نے ناچار کا مال خریدنے سے اور دہوکے کے بیع سے۔ اور کچے پہلوں کی بیع سے منع کیا ہے۔"

قال شیخ من بنی تمیم خطبنا علی بن ابی طالب سیاتی علی الناس زمان عضوض یعض الموسر علی ما فی یدیہ ولم یؤمر بذلک قال اللہ تعالیٰ ولا تنسوا الفضل بینکم ویبایع المضطرون وقد نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر وبیع الغرر وبیع الثمرۃ قبل ان تدرک۔

(سنن ابی داؤد صفحہ ۱۲۴ ج ۲)

فتح الودود حاشیہ ابی داؤد میں ہے۔ ناچار کے مال کی بیع سے یہ مراد ہے کہ ایک دوسرے کو مال کی بیع کرنے پر مجبور کریگا۔ یا اس سے یہ مراد ہے کہ قرض یا اور تکلیفوں کے

قولہ ویبایع المضطرون۔ ای المکرہون بان یکرہ بعضہم بعضاً علی العقد او المحتاجون بدین او مؤنۃ بان لا یعاونہم احد فیضطرون الی البیع بالیسیر مع ان اللائق باخوۃ الاسلام ان یعاونہ مثلہ ویقرضہ الی المیسرۃ او یشتری منہ السلعۃ بقیمتہا فان عقد البیع علی ہذا الوجہ

[5] سنن ابو داؤد وغیرہ میں ایک اور حدیث ممانعت ضرر رسانی میں وارد ہے۔ اس سے بھی اس مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۳۲۰ میں وہ استدلال آویگا۔

لا یخلو عن کراھیۃ۔ (فتح الودود حاشیہ ابی داؤد)	سبب لوگ اپنے مال کو سستا فروخت کرنے پر مجبور ہونگے۔

باوجودیکہ ایسے اشخاص کو مالی مدد دینا یا انکو روپیہ قرض دینا مناسب ہے یا انکی اشیا کو واجبی قیمت سے (نہ سستا) خرید لینا لائق ہے۔ ایسے لوگوں کا مال ارزاں خرید کیا جائے تو یہ امر برائی سے خالی نہیں۔

مشکوٰۃ کی شرح لمعات میں ہے کہ ناچار سے وہ شخص مراد ہے جسکو

المراد بہ المکرہ ای لا ینبغی ان یشتری ویبتاع من المکرہ وقیل یجوز ان یراد من المضطر المحتاج الذی اضطر الی البیع لدین ذکبہ او مؤنۃ لحقہ فیبیع رخصًا بحکم الضرورۃ والمروۃ یقتضی ان لا یشتری منہ ویعان علی القرض (لمعات شرح مشکوٰۃ)	کوئی بیع پر مجبور کرے۔یعنی ایسے شخص سے کچھ خریدنا مناسب نہیں ہے۔بعض نے کہا ہے اس سے وہ شخص مراد ہے جسکو قرض یا کسی اور تکلیف کی وجہ سے اپنا مال سستا بیچنا پڑے۔ایسے شخص سے سستا مال خریدنا مروت کا مقتضا نہیں

بلکہ اسکو ادائے قرض میں مدد دینا چاہیے۔

درمختار میں ہے کہ اس شخص سے کچھ خریدنا یا اوسکے ہاتھ میں کچھ بیچنا

بیع المضطر و شراؤہ فاسد۔ (درمختار ص۲۷۳) قولہ بیع المضطر وشراؤہ فاسد ھو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او لباس او غیرھا ولا یبیع البائع الا باکثر من ثمنھا بکثیر۔ وکذلک فی	جو اس خرید و فروخت میں مجبور ومضطر ہو صحیح نہیں ہے۔اسکے حاشیہ **ردالمختار** میں ہے کہ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کھانے پینے یا پہننے کو ایک چیز کا محتاج اور ناچار ہے۔اور اس چیز

الشراء منہ کذا فی المنح۔ ۱۵ ح
وفیہ لف ونشر غیر مرتب لان
قولہ کذا فی الشراء منہ ای من
المضطر مثال لبیع المضطر ای بان
اضطر الی بیع شئی من مالہ ولم یرض
المشتری الا بشرائہ بدون ثمن
المثل بغبن فاحش ومثالہ مالو الزمہ
القاضی بیع مالہ لایفاء دینہ۔ او الزم
الذمی بیع مصحف او عبد مسلم
ونحو ذلک (رد المحتار صفحہ ۱۰۶ ج ۴)

کا مالک اسکو واجبی قیمت سے زیادہ
کو فروخت کرتا ہے۔ ایسا ہی اضطرار
اس صورت میں پایا جاتا ہے۔ کہ
یہ ناچار اپنی چیز کو فروخت کرے۔
ایسا ہی کتاب منح الغفار میں ہے۔ یہ
حلبی کا کلام ہے۔ اسمیں اضطرار کی
صورت کا بیان ترتیب کتاب کے موافق
نہیں ہوا۔ بلکہ پہلے خرید کی صورت
بیان ہوی ہے۔ پھر فروخت کی فروخت
مین ناچاری یہ ہے کہ ایک شخص
اپنی چیز کو فروخت کرتا ہے۔ اور اسکا خریدار غبن فاحش سے اسکی قیمت
کم دیتا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کو حاکم وقت نے ادائے قرض
کے لئے فروخت کا حکم دیا ہو۔ یا کسی ذمّی (کافر جو مسلمانوں کے ملک میں
پناہ وامان لیکر رہتا ہو) کو قرآن شریف کی فروخت کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا
مسلمان غلام کی فروخت کرنے پر مجبور کیا ہو۔

درمختار میں یہ بھی کہا ہے۔ کہ ظاہر الروایۃ میں غبن فاحش (جسکو اہل

ولا رد بغبن فاحش۔ ھو ما لا یدخل
تحت تقویم المقومین فی ظاھر
الروایۃ۔ وبہ افتی بعضھم مطلقا کما
فی القنیۃ ثم رقم وقال ویفتی بالرد
رفقا بالناس وعلیہ اکثر روایات المضاربۃ

تقویم واجبی قیمت نہ سمجھیں) کی
وجہ سے بیع کو فسخ کرنے کا حکم نہیں ہے
مگر لوگوں کے حال پر شفقت اور
نرمی کے خیال سے فتوی اسپر
ہے کہ درصورتیکہ بائع نے مشتری کو

وبہ یفتی ثم رقم وقال ان غرہ ای غر المشتری البائع او بالعکس او غرہ الدلال فلہ الرد والا لا وبہ افتی صدر الاسلام وغیرہ (درمختار ص۲۸)

یا مشتری نے بائع کو یا دلال نے فریقین سے کسیکو دہوکہ دیا ہو تو بیع فسخ ہوگی۔ ایسا ہی صدر الاسلام وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے۔

اسکے حاشیہ ردالمحتار میں کہا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام علاء الدین سمرقندی

لکن نقل فی الفتح ان الامام علاء الدین السمرقندی ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون انہ لا یرد لکن ھذا فی مغبون لم یغر اما فی مغبون غر یکون لہ حق الرد استدلالا بمسئلۃ المرابحۃ اھ۔ ای بمسئلۃ ما اذا خان فی المرابحۃ فان ذالک تغریر یثبت بہ الرد۔ (ردالمحتار ص۱۵۹ ج۴)

نے تحفۃ الفقہاء میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے فقہاء غبن کے سبب فسخ بیع کے قائل نہیں۔ مگر یہ اس صورت میں ہے کہ اس بیع میں دہوکہ نہ دیا گیا ہو اور اگر دھوکہ دیا گیا ہو۔ تو اس شخص کو جسے دہوکہ دیا گیا فسخ بیع کا حق ہے اسپر اس مسئلہ سے استدلال کیا گیا ہے جو مسئلہ بیع مرابحہ (خریدِ وغیرہ پر منافع ٹھراکر فروخت کرنا) میں کہا گیا ہے۔ کہ اگر اسمیں خیانت ثابت ہو تو فسخ بیع کا اختیار ہے"

ان روایات حدیثیہ اور فقہیہ سے صاف ثابت ہے کہ اگر ایک چیز کے نرخ یا قیمت میں شدید زیادتی ہو اور وہ حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور اس زیادتی کو کسینے ناداستگی سے دھوکہ کھاکر قبول کر لیا ہو یا دین داستہ بحالت اضطرار مان لیا ہو۔ تو وہ بیع جائز نہیں ہے فاسد اور لائق فسخ ہے۔

یہ حکم (عدم جواز غبن) شارع علیہ السلام اور علما و فقہا و کرام کے نزدیک ہر ایک بیع کی نسبت (دست بدست ہو خواہ ایسی جسکی ایک جانب سے قرض ہو جسمیں بیع سلم

بہی داخل ہے) عام ہے - اور خاص کر بیع سلم بوجہ اقدم وبطریق اولیٰ اس حکم کے محل ہے - کیونکہ اسمیں غبن ہو - اور اسکو دیدہ دانستہ منظور کیا گیا ہو - تو اسکی وجہ وعلت بجز میعاد قرض کچھ بن نہیں سکتی - اور اس سے صریح سود قرض لازم آتا ہے -

یہی وجہ ہے کہ حدیث اور فقہ میں خاصکر بیع سلم کے متعلق میں اس حکم کے بیان سے تعرض نہیں ہوا - اور اس بیع کی بوجہ اولیٰ شمول حکم عام ہونے کی نظر سے اسی عام حکم کے بیان کو کافی سمجھا گیا ہے - اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس حکم عام (عدم جواز غبن) سے بیع سلم کو مستثنےٰ کیا گیا ہے - اور اسمیں غبن کو جائز قرار دیا گیا - ایسا ہوتا تو حدیث اور فقہ میں بیع سلم کے غبن کا جواز بیان کیا جاتا ہے - جیسا کہ اسکے اور مستثنیات وخواص کا (جیسے ایک جانب کے ادہار ہونے یا اسکے عقد بیع کے وقت مبیع کی موجود نہونے کا) جواز بیان ہوا ہے - بالجملہ بیع سلم کے نرخ میں نرخ بازار سے کسیقدر زیادتی ہو تو وہ جائز ہے - زیادتی شدید حد غبن تک ہو تو وہ داخل سود ہے -

(۱۱)

مسئلہ

ایک چیز جو نقد قیمت پر ارزاں دیجاتی ہو - اگر ادہار پر کسیقدر گراں اور زیادہ قیمت کو دیجائے - تو یہہ زیادتی بہی داخل سود نہیں ہے - اسی شرط سے کہ وہ زیادتی حد غبن تک نہ پہنچے - اور اسکے قبول کرنے پر مشتری مجبور ومضطر نہو

تمثیل

ایک کپڑا نقد قیمت پر ایکروپیہ کو فروخت ہوتا ہے - اسکو ادہار قیمت پر

ایک روپیہ ایک* آنہ کو فروخت کیا جائے۔ تو یہ زیادتی داخل سود نہیں ہے۔ اور اگر ایک روپیہ کی جگہ اسکے ڈیڑہ روپیہ یا دو روپیہ لئے جائیں۔ اور بیچارہ خریدار جسکو اور کہیں سے اس سے کم ادہار قیمت کو کپڑا ہاتھ نہ آوے یہی قیمت منظور کرلے تو یہ زیادتی خاصہ سود ہے۔

اس صورت میں خفیف زیادتی کے جائز ہونے اور داخل سود نہونے۔ اور زیادتی شدید کے (جو حد غبن کو پہنچے اور مشتری اسکے قبول کرنے میں مضطر ہو) ناجائز اور حد سود میں داخل ہونے پر وہی دلائل ہیں جو بیع سلم کے دونو قسم زیادتی کے ثبوت میں گذر چکے ہیں کیونکہ یہ صورت اور بیع سلم کی صورت دونو میں یکساں ہے انمیں ایک جانب کا نقد ہونا دوسری جانب کا ادہار ہونا یکساں پایا جاتا ہے۔ اسمیں اگر کچھ فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ بیع سلم میں قیمت پیشگی نقد دیجاتی ہے (جو بائع کے ذمہ قرض ہوتا ہے) اور اسکے عوض غلہ وغیرہ کا ادہار کیا جاتا ہے۔ اور اس صورت میں قیمت کا ادہار کیا جاتا ہے (اور وہ مشتری کے ذمہ پر قرض ہوتا ہے) اور اسکا عوض فروختنی چیز دم نقد دیجاتی ہے۔ ولیکن یہ فرق ان دونو میں ایک جانب کے قرض ہونے میں کوئی تفاوت پیدا نہیں کرتا۔ لہذا جو زیادتی خفیف ہو وہ دونو میں یکساں جائز ہے۔ شارع کا اس زیادتی سے منع نکرنا۔ اور عرف وعمل عام اہل تقویم کا اسکو بدل مقابل کا ایک عوض سمجھکر جائز رکھنا اسکے جواز پر کافی دلائل ہیں اور جو زیادتی شدید ہو اور وہ حد غبن تک پہنچی ہو۔ اور اوس کے قبول کرنے پر کوئی شخص (بائع یا مشتری) مجبور ہو۔ وہ دونو میں یکساں ناجائز ہے شارع علیہ السلام اور علماء اسلام کی احادیث واقوال منقولہ بالا اسکی عدم جواز پر صریح دلائل ہیں۔ اور اس زیادتی کا بحکم اہل تقویم محض بلا بدل اور صرف مقابلہ اجل

* ایک آنہ کا ذکر بطور تمثیل ہے اہل تقویم چار آنہ بلکہ آٹھ آنہ کو واجبی قیمت قرار دیں تو وہ بھی سود نہ ہوگی۔

ہونا اسکے سود قرض ہوتے کافی دلیل ہے۔

اس مسئلہ کے متعلق بھی شارع علیہ السلام کا کوئی خاص حکم جو صریح اور صحیح ہو دیکھا نہیں گیا۔ اسی حکم عام (عدم جواز غبن) سے اس مسئلہ کا حکم ثابت ہوتا ہے

بعض علما اسلام کو اس مسئلہ میں اختلاف ہے جو بعض احادیث غیر صحیحہ یا غیر صریحہ کی تفسیر و استنباط پر مبنی ہے۔

ذیل میں ہم ان احادیث اور ان علمار کے اختلاف کو نقل کرتے ہیں۔ اسکے بعد ہم یہ ثابت کرینگے کہ ان احادیث سے انکا خیال و مقال ثابت نہیں ہو سکتا اور اس مسئلہ کا صحیح حکم وہی ہے جو ہمنے بیان کیا ہے

ترمذی نے ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے

عن ابی ھریرۃ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ هذا حدیث حسن صحیح وقد فسر بعض اهل العلم قالوا بیعتین فی بیعۃ ان یقول ابیعک هذا الثوب بنقد بعشرۃ وبنسیئۃ بعشرین ولا یفارقہ علی احد البیعتین فاذا فارقہ علی احدھما فلا باس اذا کانت العقدۃ علی واحدٍ منهما۔ قال الشافعی ومن معنی ما نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ ان یقول ابیعک داری ھذا بکذا علی ان تبیعنی غلامک بکذا

منع کیا ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے۔ اسکے بعد ترمذی نے کہا ہے۔ اس حدیث کی تفسیر بعض اہل علم نے اس صورت سے کی ہے کہ بائع کہے فلاں پارچہ کو نقد قیمت ہو تو دس کو مینے بیچا اور ادھار ہو تو بیس کو۔ اور ان دونوں سے ایک بیع پر وہ خریدار سے علیحدہ ہوا ہو تو یہ بیع جائز نہیں۔ اور اگر ایک قیمت پر اسکا فیصلہ ہو گیا ہو تو پھر اس بیع میں کوئی عیب نہیں ہے۔ امام شافعی نے اسکی تفسیر میں کہا ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کہے کہ مینے اپنا گھر اس

فاذا وجب لی غلامک وجب لک داری
وھذا تفارق علی بیع بغیر ثمن معلوم
ولا یدری کل واحد منھما
ما وجبت علیہ صفقتہ
(جامع ترمذی ص۲۱۰)

شرط سے تیرے ہاتھ فروخت کیا کہ تو اپنا غلام میرے ہاتھ فروخت کرے۔ اس صورت میں وہ دونو بغیر مقرر کرنے قیمت ان اشیا کے باہم جدا ہونگے اور کوئی نہ جانے گا۔ کہ اسکا فیصلہ کس قیمت پر ہوا"

امام مالک نے کتاب مؤطا میں اس حدیث کو نقل کرکے امام قاسم بن محمد

مالک انہ بلغہ ان القاسم بن محمد
سئل عن رجل اشتری سلعۃ بعشرۃ
دنانیر نقدًا او بخمسۃ عشر دینارا
الی اجل فکرہ ذلک ونھی عنہ قال
مالک فی رجل ابتاع من رجل سلعۃ
بعشرۃ دنانیر نقدًا او بخمسۃ عشر
دینارا الی اجل وقد وجبت للمشتری
باحد الثمنین قال مالک انہ لا ینبغی
ذلک لانہ ان اخر العشرۃ کانت
خمسۃ عشر الی اجل وان نقد العشرۃ
کان انما اشتری بھا الخمسۃ عشر
التی الی اجل۔ (مؤطا مالک ص۲۷۴)

سے نقل کیا ہے کہ آپ سے کسی نے پوچھا کہ ایک شخص نے ایک چیز دس دینار نقد یا پندرہ دینار ادھار کو خریدی کیا؟ تو آپ نے اسکو مکروہ کہا اور اس سے منع کیا۔ امام مالک خود اُس شخص کے حق میں جسنے ایک چیز دس دینار نقد یا پندرہ دینار ادھار کو خرید کی۔ پھر انکا ایک بات پر فیصلہ بھی ہوگیا۔ فرمایا ہے کہ یہ مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے دس نقد نہ دیے تو وہی دس ادھار سے پندرہ ہو گئے اور اگر نقد دس دیدے تو گویا اس نے وہ پندرہ جو ادھار تھے اس دس کو خرید کئے۔

سنن ابی داؤد میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من باع بیعتین فی بیعۃ فلہ اوکسھما او الربا۔ (ابو داؤد ص ۱۳۴)	نے فرمایا جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے گا وہ یا تو دونوں میں سے کم قیمت کا مستحق ہے۔ یا سود لینے والا ہوگا۔

کتاب منتقی الاخبار میں بروایت امام احمد عبد الرحمن بن عبداللہ بن مسعود سے

وعن سماک عن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود عن ابیہ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صفقتین فی صفقۃ قال سماک ھو الرجل یبیع المبیع فیقول ھو بنساء بکذا وبنقد بکذا وکذا رواہ احمد (منتقی الاخبار ص ۱۲ ج ۵)	نقل کیا ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع سے منع کیا ہے۔ پھر اس کی تفسیر راوی حدیث سماک سے وہ نقل کی جو ترمذی اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہوئی ہے۔

قاضی شوکانی نے اسحدیث کی شرح میں کہا ہے کہ ابو ہریرہ کی

حدیث ابی ہریرۃ باللفظ الاول (یعنی فلہ اوکسھما او الربا) فی اسنادہ محمد بن عمرو بن علقمۃ و قد تکلم فیہ غیر واحد۔ قال المنذری والمشہور عنہ فی روایۃ الدراوردی و محمد بن عبد اللہ الانصاری انہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیعتین فی بیعۃ قولہ من باع بیعتین فسرہ سماک	حدیث کا (جسمیں زیادہ قیمت لینے کو سود کہا گیا ہے) راوی محمد بن عمرو بن علقمہ ہے۔ اور اسکے ثقہ (عادل وضابط) ہونے میں بہت سے محدثین کو کلام ہے۔ منذری نے کہا ہے۔ کہ مشہور ابوہریرہ سے وہ روایت ہے جو دراوردی اور محمد بن عبداللہ انصاری نے

بما رواه المصنف عن احمد
عنه وقد وافقه على مثل ذلك
الشافعي - فقال بان يقول بعتك
بالف نقدًا او الفين الى سنةٍ
فخذ ايهما شئت انت وشئت
انا ونقل ابن الرفعة عن القاضي ان
المسئلة مفروضة على انه قُبِلَ على
الابهام اما لو قال قبلت بالف
نقدا او بالفين بالنسية صح ذلك
وقد فسر الشافعي بتفسير اخر
فقال هو ان يقول بعتك هذا
العبد بالف على ان تبيعني دارك
بكذا اي اذا وجب لك عندي
وجب لي عندك وهذا يصلح تفسيرًا
للرواية الاخرى من حديث ابي هريرة
لا للاولى فان قوله فله اوكسهما
يدل على انه باع الشي الواحد ببيعتين
بيعة باقل وبيعة باكثر وقيل في
تفسير ذلك هو ان يسلفه دينارًا
في قفيز حنطة الى شهر فلما حل الاجل
وطالبه بالحنطة - قال بعني القفيز

اُنسے نقل کی ہے - جسمیں صرف
یہ بیان ہے - کہ آنحضرت صلے اللہ
علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع
کرنے سے منع کیا ہے - یعنی اسمیں
زیادہ قیمت لینے کو سود لینا نہیں
فرمایا گیا - پھر شوکانی نے کہا ہے کہ
ایک بیع میں دو بیع کی تفسیر میں جو
سماک نے کہا ہے ویسا ہی امام شافعی
نے کہا ہے - کہ وہ ایک شخص کا دوسرے
کو یوں کہنا ہے کہ یہ چیز میں نے ایک ہزار
نقد کو یا دو ہزار ایک سال تک ادھار
کو فروخت کی جو قیمت تجھے منظور ہو
تو منظور کر جو مجھے منظور ہوگی میں
منظور کرونگا - ابن الرفعہ نے قاضی
سے نقل کیا ہے کہ یہ اسی صورت میں
ہے کہ گول مول اسکی منظوری ہو - اور
اگر ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کو قبول
کیا جائے تو یہ بیع صحیح ہے - امام شافعی
نے اسکی دوسری تفسیر بھی کی ہے (جو
ترمذی کی کلام میں انسے منقول ہو چکی
ہے) مگر یہ تفسیر حدیث ابو ہریرہ کی اس

الذی لك علی الی شهرین بقفیزین
فصار ذلك بیعتین فی بیعة لان
المبیع الثانی قد دخل علی الاول فیرد
الیه اوکسهما وهو الاول کذا فی
الشرح السنن لابن رسلان ++ قوله او الربا
یعنی او یکون قد دخل هو وصاحبه
فی الربا المحرم اذا لم یأخذ الاوکس
بل اخذ الاکثر فی ذلك ظاهر فی
التفسیر الذی ذکره ابن رسلان و
اما فی التفسیر الذی ذکره احمد عن
سماك وذکره الشافعی ففیه متمسك
لمن قال یحرم بیع الشیء باکثر من
سعر یومه لاجل النساء وقد ذهب
الی ذلك زین العابدین علی بن الحسین
والناصر والمنصور والهادویة والامام
یحیی ۔ وقالت الشافعیة والحنفیة
و زید بن علی والمؤید بالله والجمهور
انه یجوز لعموم الادلة القاضیة بجوازه
وهو الظاهر لان ذلك المتمسك
هو الروایة الاولی من حدیث ابی هریرة
وقد عرفت ما فی راویها من المقال

روایت کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ جسمیں
صرف یہ بیان ہے۔ کہ آنحضرت ؐ نے
ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع
کیا ہے۔ نہ اس روایت کی جسمیں زیادہ
قیمت لینے کو سود لینا کہا ہے۔ کیونکہ
وہ حدیث بتا رہی ہے کہ اسمیں ایک
ہی چیز کی دو قیمتوں (ایک کم ایک
زیادہ) کا حکم بیان ہوا ہے۔ اس حدیث
کی (جسمیں زیادہ قیمت لینے کو سود
کہا ہے) تیسری تفسیر یہ ہوئی ہے
کہ ایک شخص دوسرے کو ایک دینار
قرض دے اور اسکے بدلے ایک پیمانہ
گیہوں ایک مہینے کی میعاد پر لینی کرے۔
پھر جب وہ گذر جائے اور دینار والا
اس سے گیہوں کا مطالبہ کرے تو
گیہوں والا اسے یہ کہے کہ اس پیمانہ کو
جو میرے ذمہ ہے تو میرے ہاتھ
میں دو پیمانہ کے عوض میں دو مہینے
کی میعاد پر فروخت کر دے اس صورت
میں ایک بیع میں دو بیعیں اسلئے ہوئیں
کہ دوسری بیع پہلی بیع میں شامل ہو گئی۔

ومع ذلك فالمشهور عنه اللفظ الذی
رواه غيره وهو النهی عن بيعتين فی
بيعة ولا حجة فيه علی المطلوب ولو
سلمنا تلك الرواية التی تفرد بها هذا
الراوی صالحة للاحتجاج لكان
احتمالها لتفسير خارج عن محل
النزاع كما سلف عن ابن رسلان قادحا
فی الاستدلال بها علی المتنازع فيه علی
ان غاية ما فيها الدلالة علی المنع من البيع
اذا وقع علی هذه الصورة وهی ان
يقول نقداً بكذا ونسيئة بكذا لا اذا
قال من اول الامر نسيئة بكذا فقط
وكان اكثر من سعر يومه مع ان
المتمسكين بهذه الرواية يمنعون من
هذه الصورة ولا يدل الدليل علی
ذلك فالدليل اخص من الدعوی۔
وقد جمعنا رسالة فی هذه المسئلة
وسميناها شفاء الغلل فی حكم زيادة
الثمن لمجرد الاجل۔ وحققناها تحقيقا
لم نسبق اليه۔ والعلة فی تحريم بيعتين
فی بيعة عدم استقرار الثمن فی صورة

اب گیہوں والے کو گیہوں کی کم قیمت
ہاتھ آیگی یعنے دو پیمانہ کی قیمت کی جگہ
ایک پیمانہ کی قیمت یہ تفسیر ابن سلان
نے شرح سنن میں بیان کی ہے۔
آنخضرت صلعم کے اس قول کے کہ یا وہ سود
لینے والا ہوگا۔ یہ معنی ہیں کہ جب اسنے
زیادہ قیمت لی تو دونو رباہی حرام میں
جا پڑے۔ ایک نے دیا دوسرے نے لیا۔ یہ معنے
اسی تفسیر کی راہ سے ہیں۔ جو ابن سلان
نے بیان کی ہے۔
اور جو تفسیر سماک اور امام شافعی نے بیان
کی ہے اسمیں امام زین العابدین اور ناصر
ومنصور اور فرقہ ہادویہ کو اس قول کو کہ "کسی
چیز کا ادھار کی وجہ سے نرخ بازار سے زیادہ
نرخ پر خرید کرنا (یا کسی چیز کی ادھار کیوجہ سے
زیادہ قیمت لینا) حرام ہے" دلیل وسند
پائی جاتی ہے۔
فقہاء شافعیہ اور حنفیہ اور زید
بن علی (فرقہ زیدیہ کے امام) اور خلیفہ مؤید
باللہ اور اکثر علما اس بات کے قائل ہیں کہ یہ
بیع جائز ہے۔ اور ان دلائل کا عموم

بیع الشئی الواحد بثمنین۔ والتعلیق بالشرط المستقبل فی صورۃ بیع ھذا علی ان یبیع منہ ذاک ولزوم الربا فی صورۃ قفیز الحنطۃ۔ (نیل الاوطار ص۱۲ و ۱۳ ج ۵)

(جنمیں نرخ بازار سے مساواۃ کی قید وخصوصیت نہیں لگائی) اس جواز پر دلیل ہے۔ اور یہی مذہب (جواز تفاوت نرخ) ظاہر دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جس حدیث سے عدم جواز پر استدلال کیا جاتا ہے (یعنے حدیث ابوہریرہ کی وہ روایت جسمیں زیادتی قیمت کو سود کہا گیا ہے)۔ اسمیں محدثین کی گفتگو تجھے بیان سابق سے معلوم ہو چکی ہے۔ اور ابوہریرہ سے مشہور روایت وہی ہے جسمیں صرف ایک بیع میں دو بیع سی ممانعت آئی ہے۔ اور اسمیں زیادتی کی ممانعت پائی نہیں جاتی۔ ہم اسحدیث کو (جسمیں زیادتی کو سود کہا گیا ہے) صحیح مان لیں تو تمسک بہی ہو سکتا ہے مگر ہمیں اس تفسیر کا احتمال جو ابن رسلان کی کلام میں گذرچکی ہے۔ اس سے تمسک کرنے سے روکتا ہے۔ اور اسکو توڑتا ہے۔ اسحدیث سے زیادہ سے زیادہ ثابت ہوگا۔ تو خاصکر اُس بیع کا عدم جواز ثابت ہوگا جسمیں کوئی ایک ہی بولی میں کہے کہ فلان چیز کی نقد قیمت یہ ہے اور ادہار قیمت یہ ہے۔ نہ اس بیع کا عدم جواز جسمیں سرے سے صرف ادہار قیمت نرخ بازار سے زیادہ بتائی گئی ہو۔ اور نقد قیمت کا نام ہی نہ لیا گیا ہو۔ باوجودیکہ مانعین اس صورت بیع کو بہی ناجائز کہتے ہیں اور انکی دلیل حدیث مذکور صحیح بہی ہو تو وہ اس بیع کے عدم جواز کو ثابت نہیں کرتی۔ پس انکا دعوی عام ہو اور دلیل خاص جو قابل سماعت نہیں ہے میںنے اسباب میں ایک رسالہ لکھا ہے جسمیں نام شفاء الغلل اسمیں ہم نے اس مسئلہ کی ایسی تحقیق کی ہے جسمیں تا ہم کسیکو

سبقت نہیں ہوئی[1]۔

ایک بیع میں دو بیع کے حرام ہونے کی وجہ (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو سماک نے کی ہے) یہ ہے کہ اسمیں دام مقرر نہیں ہوتا یا (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو امام شافعی کی دوسری تفسیر ہے) یہ وجہ ہے کہ اسمیں ایک ایسی شرط لگائی جاتی ہے۔ جسکا بالفعل وجود نہیں ہے۔ یا (اگر اسکی تفسیر وہ ہو جو ابن رسلان نے کی ہے) یہ وجہ ہے کہ زیادہ قیمت لینے سے سود لازم آتا ہے۔

ان روایات اور عبارات سے ثابت ہے کہ ایک چیز کو جسکی نقد قیمت کم ہو ادھار کی حالت میں زیادہ قیمت پر (جو حد[*] غبن تک نہ پہنچے) فروخت کرنا جمہور علمار اسلام کے نزدیک جائز ہے۔ بعض علما کو اس زیادتی قیمت کے عدم جواز کا دعویٰ ہے۔ مگر وہ اس دعوے پر کوئی صحیح اور صریح حدیث دلیل نہیں رکھتے۔

انکی تمسک حدیث ابو ہریرہ جسکو ترمذی نے روایت کیا ہے گو صحیح ہے (چنانچہ ترمذی نے اسکی تصحیح کی ہے) مگر وہ حدیث زیادتی قیمت ادھار کے عدم جواز میں صریح نہیں ہے۔ اس حدیث کی تفسیر و بیان معانی میں علما کا اختلاف ہے۔ از انجملہ بعض معنے ایسے بھی ہیں (جو امام شافعی سے ترمذی وغیرہ نے نقل کئے ہیں) جسکو عدم جواز زیادتی قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے

[1] اس رسالہ کے نام سے اور قاضی شوکانی کی اس رائے سے جو اس عبارت سے ظاہر ہوتی ہے۔ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر زیادتی ایسی ہو جسکا بدل بجز میعاد قرض کچھ نہ ہو سکے یعنی زیادتی شدید حد غبن تک ہو تو وہ داخل سود ہے۔ اور اگر وہ ایسی زیادتی ہو جو بحکم اہل تقویم واجبی نرخ ہوکر اور وہ روپیہ جو اسکے عوض میں دیا گیا ہو اسکی واجبی قیمت بن سکے تو وہ زیادتی جائز ہے۔

[*] ہر چند اس قید پر اس مقام میں تصریح نہیں ہوئی ولیکن چونکہ اپنی جگہ اس مسئلہ عدم جواز غبن پر حدیث اور کلام فقہا میں تصریح ہو چکی ہے چنانچہ مسئلہ وہم کے ضمن میں ثابت ہوا لہذا یہ قید ہر ایک بیع میں ملحوظ ہے۔ اور ہر جگہ اسپر تصریح کرنے کو ضروری نہیں سمجھا گیا۔

دوسری حدیث ابوہریرہ رضؓ جسکو ابوداؤد نے روایت کیا ہے ہمین تین وجہ سے عدم جواز کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ **وجہ اوّل** یہ کہ وہ حدیث صحیح نہیں۔ **وجہ دوم** یہ کہ اسکی تفسیر وبیان معانی میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ اور ابن رسلان نے اسکے ایسے معنی بیان کئے ہیں جنکو عدم جواز زیادتی قیمت ادھار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ **وجہ سوم** یہ کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیں اور عدم جواز زیادتی قیمت سے اسکا متعلق ہونا بھی تسلیم کرلیں۔ تو پھر بھی وہ اسی حالت میں زیادتی قیمت ادھار سے مانع ہو سکتی ہے۔ جبکہ ایک ہی وقت میں ایک ہی بولی میں بائع فروختی چیز کی دونو قیمت (نقد اور ادھار یا کم اور زیادہ) کا ذکر کرے۔ اور پھر ادھار پر زیادہ قیمت لینا ٹھہرائے (جیسیکہ امام مالک نے اسکی صورت بیان کی ہے) اور اگر اسکی بیع کیوقت اس نے سرے سے ادھار قیمت کا (جو زائد ہو) ذکر کیا ہو اور کم قیمت کا نام ہی نہ لیا ہو۔ تو اس حالت میں یہ حدیث اس زیادتی قیمت سے مانع نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس صورت میں اسکی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اسنے کم قیمت نقد (مثلاً دس روپیہ) کو زیادہ قیمت ادھار (مثلاً پندرہ روپیہ) سے فروخت کیا۔ اور اسی دس کو پندرہ بنا لینا (جیسا کہ امام مالک نے ناجائز صورت کی تفسیر میں کہا ہے)۔

اس وجہ سوم میں پہلی **حدیث ابوہریرہ** رضؓ کا جو ترمذی نے نقل کی ایک اور **جواب** ادا ہوا۔ اگر اسکے ایسے معنے کئے جاویں (چنانچہ امام مالک اور سماک راوی نے کئے ہیں) جنکی نظر سے وہ عدم جواز زیادتی قیمت ادھار سے متعلق ہو سکے۔ اور اسمیں **امام مالک کے قول اور دلیل کا جواب بھی** ادا ہوا کہ جس صورت کی زیادتی قیمت کو وہ ناجائز فرماتے ہیں وہ اسی حالت میں پائی جاتی ہے۔ جبکہ ایک وقت میں ایک عقد میں دونو قیمت کا بائع

نے ذکر کیا ہو۔ اور اگر صرف ایک قیمت ادھار کا بائع نے ذکر کیا ہو۔ تو اس قیمت کی زیادتی کو نہ امام مالک کا قول مذکور ناجائز قرار دیتا ہے۔ اور نہ انکی دلیل سے اسکا عدم جواز ثابت ہو سکتا ہے۔

ان عبارات میں جو نقد اور ادھار قیمت کی بیان میں ایک ہزار۔ اور دو ہزار کا ذکر ہوا ہے۔ وہ یا تو صرف فرضی تمثیل ہے۔ یا اس سے یہ مراد ہو کہ جو چیز واجبی قیمت ادھار دو ہزار رکھتی ہو اسکو ایک ہزار نقد پر فروخت کرنا جائز ہو۔ اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ جو چیز واجبی قیمت نقد ایک ہزار رکھتی ہو اسکو دو ہزار ادھار پر فروخت کرنا جائز ہے۔ تاکہ اس تمثیل سے غبن فاحش کا جواز ثابت ہو۔ ایسے غبن فاحش کو کوئی شخص جائز نہیں کر سکتا۔

غبن فاحش کے عدم جواز پر (بیع سلم میں ہو خواہ ادھار قیمت کی صورت میں جسکو کوئی نادانی یا ناچاری سے منظور کرے) وہ حدیث بھی دلیل ہو سکتی ہے جسمیں ارشاد ہے کہ ضرر رسانی اسلام میں جائز نہیں۔ اس حدیث کی ظاہر الفاظ سے ثابت ہے کہ ضرر رسانی خواہ کسی صورت سے ہو حرام ہے۔ اسی کی موافق حنفی مذہب کا فتویٰ ہے۔ کتاب **در مختار** میں کہا ہے کہ ایک گھر کے نیچے کی منزل والا اوپر کی منزل والے کو چھت میں میخ گاڑنے اور سوراخ کرنے سے روک سکتا ہے۔ کتاب نصابیہ میں کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ملک میں ایسا تصرف کرنا چاہے جسمیں ہمسایہ کا ظاہر ضرر ہو تو وہ روکا جائیگا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ایسا ہی ابن ماجہ کے حاشیہ انجاح الحاجہ میں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس عموم ضرر میں وہ ضرر بھی داخل ہے جو غبن سے ہو

> قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (ابن ماجہ ص ۱۷۰ ابوداؤد ص ۱۲۹ مشکوٰۃ)
>
> ظاہر الحدیث تحریم جمیع انواع الضرر الا بدلیل وفی الدر یمنع صاحب السفل علیہ علو من ان یتد الوتد فی سفلہ او ینقب بلا رضا الآخر وھذا ھو القیاس وقال الکل یفعل ما لا یضر وفی النصاب الاصل من تصرف فی ملکہ یضر بجارہ ضررا بینا یمنع والا فلا۔ وعلیہ الفتویٰ ۱ھ۔
>
> (انجاح الحاجہ حاشیہ ابن ماجہ ص ۱۷۰)

ہوتا ہے۔ اور اسکو ایک شخص نادانی یا ناچاری سے منظور کرلیتا ہے۔ بالجملہ مسئلہ جواز دوہم دلائل مسئلہ دہم سے ثابت ہے۔ اور جمہور علماء اسکے قائل ہیں

انگلستان میں اسلام

اشاعۃ السنّۃ نمبر ۱۱ جلد ۱۱ میں مضمون "اُصول اسلام پر اقوام غیر کی شہادت" کے شروع میں ہم ثابت کر چکے ہیں۔ کہ اسلام جو اسوقت روز افزوں ترقی کر رہا ہے۔ وہ "سیلف ہلپ" (یعنے اپنی مدد آپ) کا نتیجہ ہے۔ خارجی مدد کا اسمیں کوئی حصہ نہیں ہے۔

اسکے اصول کی شائستگی و خوبی اقوام غیر کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے۔ اور اسکے امہات مسائل کی خوش اسلوبی انکے دلوں میں مقناطیسی تاثیر کر رہی ہے۔ اسکی ترقی اہل اسلام کی ثروت و حشمت کا اثر نہیں ہے اور نہ انکی سلطنت و شوکت کا [illegible] ہے۔ فی الجملہ۔ اور بمقابلہ اسلام بحال ندرہ (جو بحکم النادر کالمعدوم کان لم یکن ہے) ترقی اسی دولت و سلطنت کا نتیجہ ہے۔ کہ جا بجا انکے مشن قائم ہیں شہر بشہر اور دِہ بدِہ انکی منادیاں ہو رہی ہیں۔ دست بدست انکی مفت کتابیں بٹ رہی ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس اکثر اہل اسلام جو صاحب شوکت و دولت ہیں۔ وہ اشاعت اصول اسلام کی طرف متوجہ نہیں ہیں۔ اور جو لوگ اطرف توجہ رکھتے ہیں انکے ہاتھ میں دولت نہیں اور ان دونو فریق کا حال اس بیت کا مصداق و مقال ہے۔ کریماں را بدست اندر درم نیست + خداوندان نعمت را کرم نیست

ومعہذا جو ترقی اسلام میں ہو رہی ہے۔ اسکا سبب بجز اسکے اور کچھ نہیں کہ اسلام اپنی مدد آپ کر رہا ہے۔ اور اسکے اصول و مسائل کا نور اکناف و اطراف عالم میں خود بخود چمک رہا ہے۔ یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ

٭ لندن ٹائمس وغیرہ اخبارات میں چھپا ہے کہ انگلینڈ چرچ کی آمدنی سدو دو لاکھ پونڈ ہے جس سے مشن کا کام چلتا ہے [illegible] روپیہ [illegible] جاتا ہے۔

یعنے اسکا تیل قریب ہے کہ خود ہی جل اُٹھے اور چمکے۔ گو اسکو آگ نہ چھوئے۔ اسکی تازہ تصدیق یہ ہے کہ اسوقت خاص کر انگلستان میں (جو عیسائیت کا مرکز ہے) اسلام کا ستارہ بلند ہوا ہے۔ اور اسکے ایک مشہور شہر لورپول میں اسکا نور چمکا ہے۔ وہاں کے خاص باشندوں نے بغیر کسی خارجی تحریک و ترغیب کے اسلام کو قبول کیا۔ اور اب انمیں یوماً فیوماً اس نور کا چمکار ترقی پر ہے۔

ان لوگوں کے حالات اکثر دیسی اردو اخبارات میں شائع و مشتہر ہو چکے ہیں۔ ہم اس مقام میں بعض ولایت کے انگریزی اخباروں کا ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ جسکی نقل و بیان سے ہمارا ایک یہ مقصود ہے۔ کہ اہل اسلام سے جو صاحب دولت و شوکت ہیں۔ وہ اب بھی اسلام کی سلف ہاسپ کچھ حصہ لیں۔ اس تیز رفتار [illegible] فیاض چشموں سے پانی بھر کر اسکے سٹیم (بھاپ) کو زیادہ کریں۔

دوسرا مقصود یہ کہ اقوام غیر سے وہ لوگ جو ابتک اس شاہد رعنا کے جمال باکمال سے محجوب ہیں۔ وہ بھی اسکے مشاہدہ کے لئے قدم بڑھاویں۔ اور حجاب غفلت یا نفرت اٹھا کر اسکے جلوہ دیدار وہ تجلّی حاصل کریں۔ جو نومسلم لورپول حاصل کر چکے ہیں۔

انگریزی اخبار مینچسٹر ایگزامنر میں بیان ہوا ہے کہ کچھ دنوں سے یہ افواہ مشہور تھی کہ انگلستان میں وعظ کے ذریعہ دین محمدی کی اشاعت کیجارہی ہے۔ اور نتیجہ اوسکا یہ ہے کہ اس ایشیائی مذہب کو لوگ قبول کرتے جاتے ہیں۔ پہلے ان افواہوں کو لوگ نہیں مانتے تھے۔ اور بازاری گپ سمجھکر اسپر مضحکے کرتے تھے۔ لیکن ہرچند معمولی خیال والے انگریزوں

کو یہ بیان نہایت تعجب انگیز ہوگا۔ باایں ہمہ حقیقت حال یہ ہے۔ کہ لیورپول میں
اسلام تیز رفتاری کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس جماعت کا سرگروہ اس بات کا
اظہار کرتا ہے۔ کہ اس دین کو عیسائی برابر قبول کرتے ہی جاتے ہیں۔ اس خیال
سے کہ ہم اس نئے مذہبی جوش کے متعلق اصل کیفیتوں کو دریافت کریں۔ ہم نے
اپنا ایک خاص نامہ نگار دریافت حال کے لئے لیورپول بھیجا۔ اور اوس سے کہدیا
کہ حتے الامکان اُس کارروائی کے بعض سربرآوردہ اراکین سے بالمشافہ باتیں کرے
ہمارے وکیل نے پہلے اپنا قدم اوس مکان میں رکھا۔ جس سے مسجد کا کام لیا جاتا
ہے۔ اُس مکان کو اوس نے ایک پورانے فیشن (طرز) کا بڑا مکان پایا اور وہ بروگھم
ٹریس میں ویسٹ ڈربی روڈ (جو لیورپول میں بہت بڑی تجارتی آمد و رفت
کی جگہ ہے) کے جانب مقابل واقع ہے مکان کے باہر جانب ایک بڑا نوٹس کا
تختہ لٹکا ہوا ہے جسکے [illegible] نہیں ہے
اور محمد اسکے رسول ہیں (یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ) لکھے ہوئے ہیں۔ اور اوس کے نیچے اوقات نماز کی
تفصیل ہے۔ اندر کا مکان بطور ایک اسلامی انسٹیٹیوٹ (انجمن یا مجلس) کے ہے اور اُس کے
مختلف کمروں کا اسطور پر انتظام ہے کہ ایک کمرے میں کتب خانہ ہے۔ ایک میں
پڑھنے کا کمرہ۔ ایک میں عجائبات کا کمرہ۔ ایک میں وعظ کا کمرہ۔ اور ایک حصہ
اوس مکان کا اوسکے مجاورین اور محافظین کے لئے علیحدہ کر دیا گیا ہے۔ پشت
کیجانب ایک بہت بڑا مکان ہے جسمیں ڈیڑھ سو سے دو سو تک نمازیوں
کی گنجایش ہوسکتی ہے۔ یہ ایک لانبا سا کمرہ ہے۔ اوسکی زینت کی چیزوں میں
سے صرف چند جوڑے عمدہ ریشمی پردے ہیں۔ اور ایک عجیب طرحکا دیوار
سے باہر نکلا ہوا تختہ ہے جو زاویہ حادہ پر ختم ہوتا ہے۔ اور اوسپر ایک عربی
عبارت لکھی ہوئی ہے۔ اور اُس عبارت کے نیچے اوسکا ترجمہ بھی انگریزی میں

دیا ہوا ہے۔ صحن پر بہت سی چھوٹی چھوٹی ہندوستانی دریاں یعنی جانمازیں
ہیں اور اوس کمرے کی بغل میں ایک چھوٹا سا کمرہ ہے۔ جسمیں کھونٹیوں پر ترکی
ٹوپیاں لٹکی ہیں۔ اوس بڑے کمرے کے ایک کنارے پر ایک چھوٹا سا چبوترہ
ہے۔ اور اوسپر ایک میز ہے۔ اور اوسپر ایک گدّا بچھا ہوا اور اوسکے اوپر ایک
قرآن رکھا ہوا ہے۔ محافظ مسجد وہاں کے حالات سے مطلع کرنے میں بہت
رُکتا ہے۔ اور اجنبی شخصوں کو نماز پڑھنے کے سوا مسجد میں نہیں آنے دیتا ہے۔
اسلیئے ہمارے رپورٹر نے صدر انجمن کا پتہ پوچھ لیا اور اوسکی تلاش میں روانہ ہوا۔
اوس جماعت کا صدر انجمن بلکہ یوں کہیئے کہ اوس کارروائی کا بانی مبانی مسٹر
ڈبلیو۔ ایچ۔ کوئیلیم ہے جو اوس شہر کا سولیسٹر (مقنن) ہے۔ مسٹر کوئیلیم اوسوقت
آفس میں تھے۔ اونہوں نے فوراً اپنے حتی المقدور ہر قسم کی اطلاع ہماری رپورٹر کو
(دفتر) [illegible] کو انجام دے
لینے کی اجازت چاہی۔ اسلیئے ہم (رپورٹر) نے اونکی درخواست قبول کی۔ اس عرصہ
تک ہم اونکے چہرے اور قیافے کو غور سے دیکھتے رہے۔ مسٹر کوئیلیم قد میں بہت
بلند نہیں ہیں۔ ساڑھے پانچ فٹ سے شاید ہی اونچے ہوں اور اونکی بھوری لمبی
داڑہی ہے۔ وہ اپنے سر کے بال کو پیچھے کی طرف جھاڑتے ہیں۔ اور اس طور پر
چوڑی پیشانی نکل آتی ہے۔ وہ باتیں روانی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور صاف
معلوم ہوتا ہے کہ اوس کارروائی کی وقعت اور اوسکی آیندہ کامیابی اون کے
دلپر اچھی طرح ثابت ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ آپ نے دین اسلام کب سے قبول کیا ہے
اونھوں نے اسطرح پر بیان کرنا شروع کیا:۔ یہ قصہ نہایت طول طویل ہے۔
مگر اس خیال سے کہ شاید آپکے ناظرین اخبار کو اس سے دلچسپی ہو۔ میں بقدر

کہونگا کہ مینے وسلیین فرقہ کے عیسائیوں میں تعلیم پائی۔ ہاں کسی زمانہ میں۔ میں اون لوگوں کے اتوار کے اسکول میں معلم بہی تہا۔ اور میں ترک مسکرات اور بینڈ آف ہوپ اور خاصکر گڈ ٹمپلرس کے کاموں میں نہایت دلچسپی رکہتا تہا۔ دسمبر ۱۸۹۳ء میں میں سخت علیل ہوا۔ اور اختتام جنوری ۱۸۹۴ء تک میری یہی حالت رہی تب میرے ڈاکٹر نے میری صحت کی غرض سے مجھے شمالی اسپین میں جانے کا حکم کیا۔ میں جبرالٹر (جبل الطارق) اور وہاں سے آبنائے پار ہوکر ملک مغرب کے شہر طنجہ (ٹیجیر) میں پہونچا۔ اور کچہ دنوں تک اوس ملک میں مقیم رہا وہیں پہلے پہل مینے اسلام کی جہلک دیکہی۔ پیروان اسلام کا ظاہری خلوص میرے دلکو لگا اور میں اوسکے شرائع کی تحقیقات کرنے لگا میری جتنی تحقیقات بڑہتی گئی اوسیقدر اوس طرف میرا میلان زیادہ ہوتا گیا اور جب میں انگلستان پہونچا تو پہلی کتاب جو مینے وہاں خریدی قرآن کا ایک انگریزی ترجمہ تہی۔ میں نے اس کتاب کو اور نیز اسلام کی بعض دوسری کتابوں کو جو میں کسی نہ کسی طرح پر مہیّا کرسکا بغور پڑہا اور اس مذہب کی حقانیت میرے دلپر ثابت ہوئی۔ اس خیال سے کہ فیصلہ میں عجلت کرنی نچاہیے۔ مینے دوسرے مذہبی اعتقادات کے دریافت حال کا بہی ارادہ کیا۔ اس لئے مینے میکسمولر کی بہتیری کتابیں پڑہیں اور میں نے برہمنوں اور بدہ مذہب والوں پارسیوں۔ ناولسٹوں اور پیروان کنفیوشیس (چینی مذہب کا بانی) کی مذہبی کتابوں کے ترجمے دیکہے۔ اور قدیم مصریوں کی کتاب المرضی اور ٹیرس آف ایسس اور جدید بک آف مارمن کو بہی مطالعہ کیا۔ جسقدر زیادہ کتابیں مینے پڑہیں اوسی قدر مجکو یقین ہوتا گیا۔ کہ مذہب حق اسلام ہے اور اس لئے میرے دل نے اس مذہب کے قبول کر لینے پر مجھکو راغب کیا۔ اب سوال

۵
قانون پڑہنے والی جماعت

یہ پیدا ہوا کہ میری وجہ معاش پر اسکا کیا اثر پیدا ہوگا؟ میری شادی ہو گئی تھی۔ اور ایک کمسن بچہ نان و نفقہ کا مجھپر بار تھا۔ اور اون سب کی کفالت کا ذریعہ صرف میرا پیشہ تھا۔ کچھ دنوں تک تو میں تذبذب میں رہا۔ ایمان اور خیالِ انجام فرض مجھے کچھ کہتا تھا۔ اور تعلقات اقربا اور منفعت ذاتی مجھے کچھ اور بات کی طرف مائل کرتے تھے۔ میں نے اپنے ایک دلی دوست سے اس بات کا ذکر کیا اور اوس نے یوں جواب میں کہا۔ "اگر تم تثلیث کو نہیں مان سکتے ہو تو یونیٹیرین۔ (موحد عیسائی) کیوں نہیں ہو جاتے۔ یہ ایک معزز مذہب ہے۔ میں نے کہا کہ "میں ڈگمگ کی حالت میں رہنا پسند نہیں کرتا۔ جب مجھے چھوڑنا ہی ہے تو بہتر ہے کریں اسے پوری طرح سے خیرباد کہوں" آخرش میں آخری کارروائی کرنے پر مستعد ہو گیا۔ اور میں نے اپنے خاندان اور اہل و عیال سے کہدیا کہ اب میں عیسائی نہیں رہا اور مسلمان ہوجانے پر بالکل آمادہ ہوں۔ وہ سب مجھپر ہنسنے لگے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ جلد اسکو ریسل یا کسی دوسری جگہ کی یا گلخانہ میں بھیجو۔ اسکے بعد میں مسلمانوں کے طریقہ پر رہنے لگا اور اس مضمون کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لئے ان سے بحث کرنے لگا اس تدبیر سے مجھے بہت کامیابی حاصل نہیں ہوئی بہت سے لوگوں نے مجھے صاف کہدیا کہ ہمیں مذہب حق کی تحقیق کی مطلق پروا نہیں ہے سب ہی مذاہب اچھے ہیں۔

برسوں تک استعمال مسکرات کے ترک کلی پر لکچر دے چکا تھا۔ اور لیور پول کی ہر انجمن ترک مسکرات وقتاً فوقتاً میری خدمت سے مستفید ہو چکی تھی میں نے خیال کیا کہ مجھے "بیک کرشمہ دو کار" حاصل کرنے کا اچھا موقع ہے۔ یعنی یہ کہ ایک ہی وقت میں ترک استعمال مسکرات اور اسلام پر ایک ساتھ وعظ کہوں آخرش اسکے بعد لکچر[1] جو میں نے دیا اوسمیں رسول مقبول محمد صلی اللہ علیہ وسلم

[1] اس لکچر کا خلاصہ ہمنے بصفحہ (۳۴۰) نقل کردیا ہے۔

کا حال بیان کیا اور اون کی کارروائیوں کی تعریف کی اور پھر اس بات
کو لوگوں کے ذہن نشین کیا کہ اسلام میں شرابخواری اور قمار بازی ممتنع ہے
جلسہ برخاست ہونے کے وقت حضار جلسہ میں سے ایک معزز شخص میرے
پاس آئے اور اسلام کی نسبت مجھ سے بعض سوالات کئے میں اونکو اپنے ساتھ
گھر لے گیا اور اوس شب کو اور اسکے بعد بہت سی راتوں کو ہم دونوں آدمیوں میں
اس مادہ میں اچھی طرح سے بحث ہوتی رہی - میں نے انہیں اپنا قرآن دیا اور تین
ہفتوں کے بعد اونہوں نے مجھسے آکر یوں کہا "میں گواہی دیتا ہوں - کہ خدا
کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اوس کے رسول ہیں" یہ پہلے
شخص تھے جنکو مینے مشرف باسلام کیا - چند ہفتوں کے بعد برکن ہیڈ[۵] میں مینے پہر
اسپیچ کہی - اسپیچ کا مضمون "شرب کا بڑا استعمال مسکرات کا دشمن" تھا - حضار جلسہ
میں سے ایک شخص [illegible] آ
مانگا میں نے دیا - اور وہ لیڈی اب ہماری انجمن کی خازنہ ہے -

جب میں نے چار شخصوں کو مشرف باسلام کیا تو ہم لوگوں نے مونٹ ورنن
اسٹریٹ میں ایک چھوٹا سا کمرہ لیا جسکو ہفتہ میں دو دن یعنی جمعہ اور یکشنبہ کو
ہم کام میں لاتے تھے اور باقی دنوں میں چار کتی تہیں - اسکے بعد ہم لوگ جمعہ کے دن
آپسمیں وعظ کہنے کے لئے جلسے منعقد کرنے لگے اور اتوار کے دن پبلک (عام)
کو جلسہ وعظ میں مدعو کرنے لگے - اکثر تو ایسا ہوا کہ خود ہم لوگوں کے سوا دوسرا
کوئی شخص شریک جلسہ نہ تھا اور اس سے زیادہ یہ بات ہوا کی کہ ہمسایہ کے بدمعاشوں
نے ہماری کھڑکیاں توڑ دیں اور جب ہم لوگ اپنے کمرے میں جانے یا اوس سے باہر
آنے لگے تو ہم لوگوں پر کیچڑ اور نجس چیزیں پھینکیں - ہم لوگ اپنے کام میں مستقل رہے
اور بتدریج لوگوں کو دائرہ اسلام میں داخل کرتے رہتے یہانتک کہ سال گذشتہ

۵ جگہ کا نام ہے

کے آخیر میں جب ہم لوگوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تو ہم اس مکان میں جہاں اب ہیں چلے آئے اور یہ مکان وسیع اور آرام دہ دونو ہے۔ ہماری انجمن کے اسوقت ۴۴ ممبر ہیں اور سب سن شعور کو پہونچے ہوئے ہیں۔ پانچ تو انمیں سے ہندوستان کے معزز اشخاص ہیں اور باقی وہ ہیں جنہوں نے عیسائیت کو چھوڑکر اسلام قبول کیا ہے ہمارے ممبروں میں بارہ لیڈیاں ہیں جمعہ کے دن وعظ وغیرہ عربی اور انگریزی دونو میں ہوتا ہے۔ اور اتوار کے دن صبح اور شام دونو وقت عام لوگ جلسۂ وعظ میں بلائے جاتے ہیں یہ وعظ البتہ صرف انگریزی زبان میں ہوتا ہے ہم لوگ باری باری سے اذان دیا کرتے ہیں۔ اذان عربی اور انگریزی دونو میں دیجاتی ہے اور تمام قرب وجوار میں اوسکی وجہ سے ایک ہل چل سی مچ جاتی ہے۔ لوگ اس نئی قسم کی آواز کو سننے کے لئے دوڑتے ہیں اور اکثر کوئی دوسو آدمیوں کے قریب مسجد کے گرد جمع ہوجاتے ہیں۔ اکثر [illegible] تعریف کرتے ہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً پچھلے ہفتے کے اتوار کو مجمع کے بعض اشرار نے مؤذن کو پتھر اور کیچڑ پھینک مارا اور ہمارے ایک ممبر کی آنکھ میں ایک ڈھیلا لگا جس سے اوسکی آنکھ کو کسیقدر صدمہ پہونچا اوسے ڈاکٹر کو آنکھ دیکھانے کی ضرورت ہوئی۔

نامہ نگار:۔ کیا تم لوگوں میں کوئی مخصوص پادری (یعنی امام) ہے؟ مسٹر کوئیلیم:۔ اسلام میں کوئی خاص پادری (یا امام) نہیں ہر شخص خود اپنا پیش امام ہے اور بلا واسطہ وہ خدا کے حضور میں جاتا ہو۔ گو ہم لوگ آپسمیں سے ایک شخص کو امام بناتے ہیں لیکن یہ عزت باری باری سے ہر شخص کو دیجاتی ہے ہر شخص خوشی سے کام کرتا ہے۔ کوئی شخص خدمت کی مزدوری نہیں پاتا۔

نامہ نگار:۔ کیا تم جاسے عبادت کی فیس لیتے ہو۔ یا یہ بتاؤ کہ تم اپنے مسجد وغیرہ کے قیام کے لئے روپیہ کیونکر جمع کرتے ہو؟

مسٹر کوئیلیم:۔ ہم لوگ کوئی فیس نہیں لیتے اور نہ کسی شخص کی عبادت کے لئے

کوئی مخصوص جگہ ہے۔ مسجد کا ہر حصّہ ہر سچے مسلمان کی جائداد ہے اور اسوجہ سے کسی فیس کی حاجت نہیں ہے جبری طور پر کسی سے کچھ مانگا نہیں جاتا ہے۔ ہر ممبر اپنے حوصلہ کے مطابق خزانچی کو کچھ دیدیتا ہے اور سطور پر ہمارے سرمایہ میں کبھی کمی نہوئی ہے۔

نامہ نگار :- کیا تم لوگوں کو دائرہ اسلام میں ابھی تک لاتے جاتے ہو؟

مسٹر کویلیم :- ہاں بیشک اور بہت سے اشخاص ایسے ہیں جنہوں نے گو ابتک اسلام قبول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی وہ بہت کچھ ہم لوگونسے ہمدردی رکھتے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ بہت جلد ہماری جماعت کے رکن ہوجاینگے۔ پچھلے اتوار کو نو شخصوں نے اگر ہمسے اسلام کی نسبت مزید تحقیقات کی اور اسمیں غور کرنے کا ارادہ ظاہر کیا۔

نامہ نگار :- کس کس طریقے اور مشرب کے لوگ تمہارا دین قبول کرتے ہیں؟

مسٹر کویلیم :- اسکا جواب دینا مشکل ہے۔ اس لئے کہ وہ مختلف طریقوں اور مذہبوں کے ہیں۔ ہمنے ایک رومن کیتھولک کو مسلمان کیا ہے بہت سے ایسکوپلین کو۔ بعض وسلئیں کو۔ ایک پریمیٹو ڈسٹ کو۔ ایک یونیٹیرین (موحد عیسائی) کو تھوڑے اسپرچوالسٹ (روحانی عیسائی) کو۔ اور ایک ملحد کو۔ ہم اون سے یہ نہیں پوچھتے کہ تم کس مذہب یا مشرب کے آدمی ہو اس بات کا وعظ کہتے ہیں۔ کہ خدا سب کا مربی ہے اور آدمی ایک دوسرے کے بھائی۔ اور جب وہ اسپر ایمان لانے اور کلمہ پڑھنے یعنے ہم لوگوں کا مذہب قبول کرنے کو مستعد ہوجاتے ہیں۔ تو ہم اونکو ایک دستاویز پر دستخط کرنے کے لئے کہتے ہیں اور تب اونکو پورے طور پر اپنی جماعت کا رکن بناتے ہیں۔

نامہ نگار :- مسٹر کویلیم! ہمنے سنا ہے کہ تم نے ایک کتاب لکھی ہے جسمیں اپنے مذہب کے حالات بیان کئے ہیں؟

مسٹر کوئلیم :- ہاں مینے ایسا کیا ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب نے جو کارروائی کی ہے وہ تعجب انگیز ہے۔ پہلے اسمیں صرف وہ تین لکچر تھے جو میں نے اپنے ہم مذہبوں کے سامنے دیئے تھے۔ میں نے اون لکچروں کو ایک رسالہ کی شکل میں بنا ڈالا۔ تاکہ لوگوں کو اپنے اعتقادات کی نسبت جواب دینے میں مجھے آرام ہو۔ آٹھ مہینوں کے اندر طبع اول کی ۲ ہزار جلدیں فروخت ہوگئیں اور چونکہ زیادہ جلدوں کے برابر تقاضے آتے رہے۔ مینے اوس کتاب پر نظر ثانی کی۔ اور اوسمیں اضافہ کیا اور بار ثانی چھپوا کر شائع کیا۔ اسمیں سے بھی نصف کے قریب بک چکی ہے علاوہ اسکے اسکا ترجمہ ہندی بنگالی برہمی فارسی ترکی اور عربی زبانوں میں کیا گیا ہے۔ اور ہزاروں جلد کتابیں اون زبانوں میں بھی فروخت ہوگئیں ہیں کوئی ہفتہ ایسا نہیں گزرتا کہ دنیا کے بعض دور دراز حصے سے اس کتاب کی طلبی کے خطوط نہ آئے ہوں پچھلے ہفتہ میں صرف مکہ معظمہ سے میرے پاس تین خطوط آئے تھے۔

نامہ نگار :- کیا مسٹر کوئلیم! تمہیں حقیقت میں یقین ہے کہ تم تمام انگلستان کو مسلمان بنا ڈالو گے؟

مسٹر کوئلیم :- مجھے ہڑکی بات کا نہیں ہے۔ اور امید بہت سی باتوں کی ہی مگر میں سب کے لیے خدا پر بھروسا کرتا ہوں اور مجھے کچھ شک نہیں ہے کہ اللہ کی مرضی اس ملک والوں کو مسلمان بنانے کی ہوگی تو اسمیں اسکی قوت بیشک حاصل ہے

نامہ نگار :- تعجب کی بات ہے کہ پہلے کبھی انگلستان میں اشاعت اسلام کا کسی کو خیال نہیں ہوا۔

مسٹر کوئلیم :- واقعی کچھ بھی نہیں۔ تم دیکھتے ہو کہ تھوڑے ہی دنوں کے قبل چند مسلمان انگریزی اچھی طرح سے بول سکتے تھے۔ اور اسلئے اون کے لئے

مشکل تھا۔ کہ وہ یہاں آئیں اور اسلام کی کامیابی کے ساتھ اشاعت کریں۔
علاوہ بریں تم دیکھتے ہو کہ ہم لوگوں میں بھاڑے کا مشنری کوئی نہیں ہے۔ اور
پھر انگریز خلقی طور پر غیر ملک والوں کی طرف سے کشیدہ رہتے ہیں۔
یہ اخبار منیچسٹر اگیزیمنر کا بیان ہے۔ ایسا ہی ٹائمز وغیرہ انگریزی اخباروں
میں ان حالات کا بیان ہوا ہے۔ اور یہی حالات دیسی اکثر اخباروں میں۔
(اجمال و تفصیل کے فرق ساتھ) بیان ہوئے ہیں۔
مسٹر کویلیم یا یوں کہیں (اگر مسٹر موصوف اور انکے اور ہمارے
اخوان دین پسند کریں حضرت مولنا مولوی شیخ کلیم* اللہ صاحب) نے
جو اپنی تقریر میں بجواب ایک سوال نامہ نگار اخبار کے ایک چھوٹی سی کتاب کے
تصنیف کرنے کا ذکر فرمایا ہے۔ وہ کتاب پنجاب میں سب سے پہلے
خاکسار اڈیٹر کے ہاتھ میں آئی ہے۔ جسکا خاکسار کے کہنے سے میرے
ایک عزیز کو باتغیر تلمیذ خاص اردو میں ترجمہ کیا۔ اور اسکو میرے
پیارے دوست مولوی کرم بخش صاحب مہتمم اسلامیہ پریس
لاہور (جو اشاعۃ السنہ کا مطبع ہے) نے چھاپا۔
وہ ۳۰ صفحہ کا رسالہ ہے جسکا نام دین اسلام ترجمہ فیتھ آوف اسلام ہے
اسمقام میں ہم اسکے بعض مضامین کا اس غرض سے انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارے
ناظرین اس انتخاب سے رسالہ اور اسکے مصنف مولنا شیخ کلیم اللہ صاحب کی
خوبی و کمال کا اندازہ کریں۔ اور اس رسالہ کو جو اسلامیہ پریس لاہور سے بقیمت ۲/
و محصولڈاک ۰/ مل سکتا ہے۔ خرید فرما کر اسپر یہ شعر پڑھیں۔

٭ کلیم اللہ کہنے کی یہ وجہ ہے۔ کہ چونکہ خود بخود بغیر کسیکی تعلیم و تربیت کے تفہیم الٰہی سے مشرف باسلام ہوئے ہیں۔ لہٰذا وہ روحانی طور پر خدا کے ہمکلام ہیں۔ اور لفظ کلیم لفظ کویلیم سے ملتا ہے

جمادی چند دادم جان خریدم + بحمد للہ عجب ارزاں خریدم

اسکے صفحہ ۲ میں لکھا ہے۔ جب ہم خیال کرتے ہیں کہ دین اسلام سلطنت برطانیہ کے ساتھ۔ اور بلحاظ مسلمان رعایا کے ساتھ جو اس سلطنت کے زیر سایہ زندگی بسر کرتے ہیں اسقدر مخلوط ہو رہا ہے۔ تو یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ عموماً لوگوں کو اس دین کی نسبت اور اسکے معتقدان کی تاریخ کی نسبت اسقدر کم واقفیت ہے۔ اور انجام اسکا یہ ہے کہ چونکہ بیشمار لوگ ان باتوں سے محض ناواقف ہیں۔ اسواسطے وہ آسانی سے فریب میں آجاتے ہیں۔ اور جب کوئی مدعی اس دین کے خلاف کچھ تحریک پیدا کرنیکی کوشش کرتا ہے۔ تو اُسوقت اُنکی قوتِ فیصلہ (جج منٹ) راہ مستقیم سے بھٹک جاتی ہے۔ تاہم اگر انسانوں کا یہ فرض ہو کہ وہ آپس میں صلح کے ساتھ رہیں۔ اور جہانتک اُنکی طاقت میں ہو محض بدی کی بجائے محض نیکی آپس میں کریں۔ تو ایسے مضمونوں سے واقفیت حاصل کرنے میں ہمیں کچھ نقصان نہیں ہوتا +

دین اسلام کی سب سے عمدہ اور نہایت ہی مختصر تعریف وہ ہے جو ڈیوڈار کوہرٹ نے اپنی لطیف کتاب مطبوعہ ۱۸۳۹ء موسوم بہ سپرٹ آف دی ایسٹ کے جلد اول کے دیباچہ میں لکھی ہے۔ اور وہ یہ ہے "اسلام بحیثیت دین کوئی نئے اصول نہیں سکھاتا۔ کوئی نیا الہام (وحی) قائم نہیں کرتا۔ کوئی نئے مسائل نہیں بتاتا۔ اس میں کوئی (پریسٹ ہڈ) مدارج دینی نہیں اسمیں کوئی سلطنت کلیسیا نہیں یہ مذہب لوگوں کو ایک دستور العمل دیتا ہے۔ اور ریاست کو ایک خاص ضابطہ جسکا نافذ ہونا منظوری دین ہوتا ہے"۔ اسبات کو بہتوں نے تسلیم کیا ہے۔ کہ ارکوہرٹ سچا ہے۔ پالگریو۔ ویتم بری۔ راولنسن۔ آرڈ الٹڈ سٹنلی آف ایلڈرد ی کانسکی وغیرہ وغیرہ نے اُسکی بصیرت کا حصہ لیا ہے۔ اور

اسکے بیانات کی تصدیق و تائید کی ہے۔ ہر ایک سیاح نے جسکو مسلمانوں کے ساتھ گہرا ملاپ ہوا ہے۔ کچھ نہ کچھ انکی تعریف میں کہا ہے۔ بایں ہمہ گریٹ برٹن میں جماعت کثیر کی رائیں غیر متاثر رہی ہیں۔ حق کا عموماً پتا نہیں لگا ۔ کیونکہ بہت سے انگریزی بولنے والے لوگوں نے دین مسیحی کی کسی نہ کسی فرقہ میں تربیت پائی ہے۔ جن سے انہوں نے اس مضمون کی نسبت سخت اور نامعقول بدگمانی پیدا کرلی ہے۔ اس بات کو وہ اپنے دین کا ایک اہم حصہ سمجھتے ہیں اور جب انگلیکن چرچ کے ایک ڈرکینٹری (پریسٹ سے زیادہ درجہ کا ہوتا ہے) کینن آئزک ٹیلر جیسے نے اپنے سچے اعتقاد کو جو اسکو اس امر میں حاصل ہے ایک گرجہ کی مجلس کے اندر دلیری کے ساتھ بیان کیا۔ تو اُسپر سخت ملامت آمیز اور متعصبانہ حملے کئے گئے ۔

کینن ٹیلر نے جو خیالات وولور ہمپٹن کی مجلس گرجا میں ۷۔ اکتوبر ۱۸۸۷ء کو بیان کئے ہیں اور جو دوسرے دن اخبار ٹائمز میں شائع ہوئے بڑی احتیاط کے ساتھ ملاحظہ اور غور کرنے کے قابل ہیں۔ نہ وقت ہے اور نہ جگہ ہے کہ ہم اسکی پوری تقریر لکھدیں تاہم اس سے رک نہیں سکتے کہ اسکا کچھ حصہ یہاں دوبارہ شائع کریں

اسکے بعد مولنا شیخ کلیم اللہ صاحب نے پادری کینن ازک ٹیلر صاحب کا وہ لکچر نقل کیا ہے۔ جو اشاعۃ السنۃ نمبر ۱۲ جلد ۱۱ میں بصفحہ ۳۴۹ منقول ہے

اسکے بعد بصفحہ ۱۰۱ اسکی تائید میں مسٹر جوزف ٹامسن سیاح کا خط نقل کیا ہے

اسکے بعد صفحہ ۱۰۵ میں کہا ہے۔ اس مضمون پر اپنے ہی بعض ہم ملکوں کی تقریروں اور تحریروں کے مختصر خلاصہ لکھکر اب ہم دین اسلام پر بڑے ٹھنڈے دل اور سکون کے ساتھ غور کرتے اور اس امر کے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا یہ مذہب عقل و فہم کے مطابق ہوسکتا ہے۔؟

اسلام کا اصل اصول یہ ہے کہ ابتدائے آفرینش سے قیامت تک بس ایکہی

سچا اور پکا مذہب رہا ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ اس مذہب کی بنیاد بس اس صداقت کا جاننا ہے کہ صرف ایک ہی سچا خدا ہے (لآ الٰہ الا اللہ) یہ اعتقاد قرآن مجید میں بمرات وکرات تلقین کیا گیا ہے۔ اور اس بیان کی صداقت کے لئے آیات نقل کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس موقع پر تھوڑے سے کافی ہونگے۔ پھر اسکی تائید میں آیات قرآن کا ترجمہ نقل کیا ہے۔

اسکے بعد خدا تعالیٰ کی صفات اور اسکی تائید میں مضمون آیات بیان کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ جو دین اسلام کے اصول و ہدایات ہیں۔ یہ آدم علیہ السلام کے وقت سے متوارث چلے آئے ہیں۔ یہانتک کہ لوگوں کے مشرکانہ توہمات کا انمیں دخل و اختلاط ہوگیا۔ تب خدا تعالیٰ نے حضرت نوح و حضرت ابراہیم وغیرہ انبیا کو اصلاحِ دین قدیم کے لئے بھیجا۔ اور اسکی تائید میں اُن آیات [illegible] کا ذکر ہے۔

اسکے بعد صفحہ ۲۰ میں کہا ہے۔ انبیاء الوالعزم میں سے پانچویں نبی عیسٰی علیہ السلام ہیں وہ نبی جسے مسیحی لوگ اپنا نجات دہندہ بولتے ہیں اور اللہ تعالےٰ کے برابر اسکا رتبہ سمجھتے ہیں۔ بیشک اسلامی اور مسیحی اعتقاد میں یہ ایک بڑا بھاری فرق ہے۔ ایک معمولی عیسائی کا جو اپنے فرقہ کے عجیب بھید ارعلم الٰہی کی ماہیت سے بخوبی واقف نہیں ہوتا۔ ایک مبہم خیال ہوتا ہے کہ وہ تثلیث کو مانتا ہے۔ جب پوچھا جاوے کہ اس تثلیث میں کیا کیا (یا کون کون) شامل ہے تو جواب دیتا ہے کہ باپ بیٹا روح القدس اور شاید بطور تشریح یہ بھی کہدے کہ تین شخص مگر ایک خدا جب پوچھا جاوے کہ اس بدیہی نقیض کی ذرہ تشریح کرو تو وہ الٹ پلٹ جواب دیتا ہے کہ یہ ایک راز ہے۔ اور اگر کوئی کیتھولک یا کوئی انگلشن ایپسکوپیلین ہو تو وہ اس حقیقی مسیحی اور فیاضانہ منادی کا حوالہ دیگا۔ جو اتھے نے سے ان عقیدہ

کے نام سے مشہور ہے اور جو بین کتیھولک کے کل خلاصوں کے اظہار کرنیکے بعد اُن لوگوں کو جو اُس عقیدہ کی کسی ایک لفظ بلکہ کسی ایک سیلیبل کو نہیں مان سکتی ابدالآباد جہنم میں پہنچا دیتا ہے۔

لفظ تثلیث الہامی نہیں ہے اور کتب مسیحی ایک جگہ بھی نہیں پایا جاتا۔ یہ لفظ کلیسیا میں دوسری صدی میں اس غرض سے لایا گیا کہ اُس سے الوہیت میں تین شخصوں کی یگانگت پر ایمان لانا مفہوم ہو۔ بڑے بڑے علمائے الہیات اس خیالی مسئلہ کو بیان نہیں کرسکتے اس مضمون پر جو رسائل انہوں نے لکھے ہیں انمیں عموماً معذرتیں ہی ہوتے ہیں یا اس امر کا اظہار کہ یہ مسئلہ ایک ایسا راز ہے کہ جسکا ہم میں آنا ناممکن ہے۔ ڈاکٹر رابن سن اپنے خیالات کو یوں قلمبند کرتا ہے ”انسانی ذہن فنِ ایجاد میں جہاں تک دلیرانہ سے دلیرانہ پرواز کرسکتا ہے۔ یا انسانی عقل سمجھنے [illegible] بالاتر سدا مبارک تثلیث کا عمیق راز ہے۔“ اگر ڈاکٹر رابن سن سچا ہے۔ اور ایسا بھید اس قسم کا ہے کہ انسانی ذہن اور عقل کی رسائی سے بھی کہیں پرے ہے۔ تو پھر قریباً سکنڈی نیوین اور قدیم مصری دیوتاؤں اور افلاطونی اعتقاد اور ہندوؤں کے موجودہ علم الہیات کا عقیدہ بھی کوئی انسانی ایجاد نہیں ہے بلکہ ربانی الہام ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ عیسائی لوگ غالباً اس مسئلہ میں موافق نہو سکینگے“ ایک اور مصنف اس مضمون کیطرف اشارہ کرتا ہے ”عیسائیوں میں بھی مسئلہ مقدس تثلیث تحقیق کی نسبت ایمان پر زیادہ تر مبنی ہے۔ اور اس مضمون میں رائے زنی کرنے کی ہر ایک سعی (خواہ وہ کیسی ہی اچھی کیوں نہو) جو اُس سے بڑھکر کیجائے جتنی کہ خدا تعالیٰ نے اپنی پاک کلام میں صاف صاف طور پر ذکر فرمائی ہے۔ اس خداشناسی کی ایک احمقانہ اور اکثر اوقات خطرناک

کوشش ہے جو غلطی پر مبنی ہے۔ میرے محقق خداترس عیسائی بھائیو تمکو اس بھید میں گھس پڑنے کے لئے کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ ضرور ہے کہ تم اسکو بالکل بے تحقیق اور بے دریافت نگلجاؤ۔ اور اگر تمہاری سمجھ اثبات کو قبول نہیں کرتی۔ تو اس مضبوط قول کے دعوے سے مطمئن ہوجاؤ کہ یہ عقیدہ کیتھولک کا ہے۔ جس عقیدہ کو اگر ہر ایک شخص مکمل اور بے لوث نہ رکھیگا۔ تو وہ ابدالآباد ہلاکت میں پڑے گا۔

عیسائیوں کو اگرچہ اثبات سے تعجب ہو۔ لیکن اسکے امر واقعی ہونے میں کچھ شک نہیں تمام کتب مسیحی میں کوئی ایسی آیت نہیں۔ جسمیں تثلیث کا مسئلہ صاف صاف ثابت ہو۔ ہاں ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ تین ہیں جو آسمان پر ہیں باپ کلمہ اور روح قدس۔ اور یہ تینوں ایک ہیں (۱۔ یوحنا۔ ۵ب۔ ورس ۷) اور یہ آیت [illegible] کرنیوالی جماعت) نے اس آیت کو عہدنامہ نظر ثانی شدہ میں سے نکالدیا ہے۔ اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر اسکو عہدنامہ میں رہنے دیں تو اسمیں دیانت داری نہیں ہے۔ ہمارے ناظرین اس مضمون کو پڑھتے پڑھتے مسیح کے اس جواب پر بھی غور فرماویں جو آپنے کسی حاکم کے اس سوال پوچھنے پر دیا تھا۔ کہ اے نیک استاد میں کیا کروں کہ حیات ابدی کا وارث بنوں اور یسوع نے اُسے کہا تو مجھے کیوں نیک کہتا ہے۔ بجز ایک یعنی خدا کے کوئی نیک نہیں (لوقا۔ ۱۸۔ ب ۱۸۔ ۱۹۔) اُن لوگوں کو جو اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ ایک کو مسیح اپنے آپ سے امتیاز دیا تھا وہ خود ہی تھا اس آیت پر بخوبی غور کرنا چاہئے۔ عیسائیوں کے مسئلہ تثلیث اور اُن کے بڑے اُستاد عیسٰے کی اُس تعریف کیلئے جسمیں انہوں نے اُسے خدا تک پہنچا دیا ہے۔ اتنا ہی کافی ہے آؤ اب ہم دیکھیں کہ اس بارہ میں

اسلام کیا بتاتا ہے اور اس مطلب کے لئے اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے۔ کہ
ہم قرآن کے الفاظ بعینہٖ نقل کریں۔
اسکے بعد اُن آیات قرآن کو جو مسیح کی صحیح حالات و ہدایات کے
باب میں ہیں نقل کیا۔
اسکے بعد صفحہ ۲۴ میں آنحضرت کے حالات بعثت و ہجرت وغیرہ کو
ایسے طور پر بیان کیا ہے۔ جیسے کوئی محدث اور اسلامی مورخ بیان کرتا ہے
اسکے بعد کہا ہے۔ اب ہم مختصر طور پر اسلام کے کچھ مسائل جنکا پہلے کچھ اشارہ
نہیں ہوا ہے ذکر کرتے ہیں۔
ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ اصل اصول اسلام صرف ایک ہی خدائے یگانہ پر ایمان
لانا اور تمام قسم کی بُت پرستی سے بچنا ہے۔ نیز ہم نے چند بڑے بڑے اولوالعزم
نبیوں کا ذکر کیا ہے [illegible]
داؤد۔ عزیر۔ الیسع۔ صالح۔ ذوالکفل۔ اور انکے علاوہ بہت سے۔
باقی اصلی مسائل یہ ہیں۔ خدا کے پاک فرشتوں یا ارواح کو موکل ماننا ان فرشتوں
کے مختلف مدارج اور فرائض ہیں اور مختلف طور پر عنایات الٰہی کے مورد ہیں بعض
ملائکہ عرش کے ارد گرد عبادت کرتے ہیں بعض ہمیشہ خداوند تعالٰی کی حمد
سرائی کرتے ہیں بعض پردار ملائکہ ہیں جو احکام الٰہی کو عملدرآمد کرتے ہیں اور بعض
فرشتے انسانوں کی شفاعت کرتے ہیں۔ اس آسمانی گروہ میں سے سب سے زیادہ ممتاز
چار بڑے فرشتے ہیں جبرائیل ملک الوحی جو احکام و تقادیر ربانی کو لکھتا ہے میکائیل
شجاع۔ جو دین کی لڑائیاں لڑتا ہے۔ عزرائیل ملک الموت۔ اور اسرافیل جو اس
ہیبت ناک حکم کے انتظار میں ہے کہ یوم القیامۃ کو صور پھونکے۔ چھوٹے درجہ کے
ملائکہ کی ایک قسم معقبات کے نام سے موسوم ہے۔ انمیں سے دو دو ہر ایک انسان

کے اعمال کو دیکھتے جاتے ہیں۔ ایک داہنے ہاتھ دوسرا بائیں ہاتھ ہوتا ہے۔ جو ہر ایک فعل اور قول کو لکھتے جاتے ہیں۔ ہر روز کے اخیر میں وہ آسمان پر اپنی رپورٹ لیکر چڑھتے ہیں۔ اور دوسرے روز پھر دو اور فرشتے اسی قبیل کے انکی جگہ آجاتے ہیں۔ مسلمانوں کی روایت کے موافق ہر ایک نیک کام کو داہنے ہاتھ والا فرشتہ دس گنا لکھتا ہے اور اگر وہ انسان کوئی گناہ کرے تو وہی مہربان فرشتہ بائیں ہاتھ والے فرشتہ کو کہتا ہے۔ ۷ گھنٹہ تک لکھنے سے ابھی رُکے رہو۔ شاید کہ وہ توبہ کرے اور دعا مانگ کر معافی حاصل کرے ۔

دوسرا اصل جسپر ایمان لانا ہے وہ کتب مقدسہ الہام ربانی ہیں اور بالخصوص وہ سب سے پہلی کتاب جو قرآن کے نام سے مشہور ہے۔ لفظ قرآن کا مادہ لفظ قرأ بمعنے خواندن ہے۔ اور عربی زبان میں لفظی ترجمہ اس لفظ کا۔ پڑھائی۔ یا یوں کہو کہ وہ چیز جو پڑھی جانی چاہیئے" ہے۔ قرآن ایک سو چودہ بڑے بڑے حصّوں میں جنکی لمبائی میں مساوات نہیں ہے تقسیم کیا ہوا ہے۔ اِن حصّونکا نام سور یا سورتیں ہے جو ابواب کا کام دیتی ہیں۔ پھر ہر ایک سورت کئی چھوٹے چھوٹے حصّوں یا آیتوں میں منقسم ہے اور ان آیتوں کی لمبائی میں بھی مساوات نہیں ہے۔ ہر ایک سورت ایک خاص نام یا لقب سے موسوم ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ نام کسی خاص امر مذکورۂ سورۃ کے سبب سے یا کسی خاص شخص مذکورہ سورۃ کے باعث سے لیا جاتا ہے لیکن عموماً اُس حادی لفظ سے جو سورۃ میں سب سے پہلے واقع ہو نام کے بعد ہر ایک سورۃ کے سرے پر بجز سورۂ نہم کے یہ پاک کلمات جو بسم اللہ کے نام سے موسوم ہیں لکھے جاتے ہیں وہ کلمات یہ ہیں۔ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔

تمام دنیا اسبات کو تسلیم کرتی ہے۔ کہ قرآن اعلےٰ درجہ کی فصاحت و بلاغت لسانی اور پاکیزہ و شستہ زبان میں لکھا گیا ہے۔ اور مسلّم طور پر عربی زبان کی

محک گردانا گیا ہے۔ عبارت علی العموم خوبصورت اور فصیح ہے۔ علی الخصوص جہاں یہ رسولانہ طرز اختیار کرتا ہے۔ اس کتاب کے ایک بڑے حصہ میں خدا کی قدرت پر شہادت دینے والے تاریخی واقعات کا ذکر ہے نیز ان کاموں کا جو اسکے رسولوں نے پہلے زمانوں میں کئے تھے باقی حصّہ میں ضروری ضروری قوانین اور ہدایات اخلاقی اور ربانی نیکیاں حاصل کرنے کے لئے متواتر نصیحتیں بھری پڑی ہیں سب سے بڑھکر یہ بات ہے کہ ایک ہی حقیقی خدا کی تعظیم و عبادت کرنا اور اسی کی رضا میں سر تسلیم جھکانا۔

کچھ حاجت نہیں کہ ہم مسلمانوں کے اعتقاد جزا و نکوحشر و یوم الفصل۔ فردوس۔ جزا و سزا اور مسئلہ تقدیر پر ہے بیان کریں۔ کیونکہ ہر ایک شخص جو معمولی مسیحی الٰہیات سے واقف ہے ان الفاظ کے معنے بخوبی سمجھ سکتا ہے۔

اس کے بعد اسلام و قرآن کے ان احکام کا بیان کیا گیا ہے۔ جو اعمال واخلاق کے متعلق ہیں۔ جیسے احسان کرنا بدظنی سے بچنا۔ شراب خواری سے پرہیز کرنا۔ وعلے ہذا القیاس۔

یہ کتاب دین اسلام ترجمہ فیتھ آوف اسلام کا **انتخاب** ہے اس کتاب میں جو مصنف نے اضافہ مضامین کا اپنی تقریر میں جو صفحہ (۳۴۱) میں منقول ہوئی ہے ذکر کیا ہے وہ بھی ہمارے پاس پہنچ گیا ہو ناظرین کو اس انتخاب سے مؤلف کی معلومات و اعتقادات کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔

آپنے جو اپنی تقریر میں شراب نوشی کی ممانعت پر **لیکچروں** کے ضمن میں تائید اسلام کا موقعہ پانے کا ذکر کیا ہے چنانچہ اس رسالہ کے صفحہ ۳۲۶ میں منقول ہوا اُسکی اکنظیر آپ کا وہ لیکچر ہے جو ۲۰ دسمبر ۱۸۹۰ء کو آپنے لورپول میں دیا تھا۔ اور پھر وہ ایک پمفلٹ (رسالہ) کی صورت میں فینیٹیکس اینڈ فینیٹیزم (یعنی

دیوانہ اور دیوانگی) کے نام سے چھاپ کر شائع کیا ہے۔ اس رسالہ (یا لکچر) کا ترجمہ بھی میرے وہی عزیز تلمیذ مترجم فیتھ آوف اسلام کر رہے ہیں۔ جو عنقریب اسلامیہ پریس لاہور میں چھپ کر شائع ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس رسالہ (یا لکچر) کا خلاصہ مضمون بھی اس مقام میں نقل کرنا مناسب اور مزید تشویق ناظرین کا موجب معلوم ہوتا ہے۔

آپ کے خیالات اور مقالات حقہ کی یوروپ میں اشاعت ہوئی۔ تو لوگوں نے آپکو دیوانہ اور آپکے خیالات کو دیوانگی کہنا شروع کیا۔ تسپر آپنے وہ لکچر دیا جسمیں نہایت فصیح اور لطیف تقریر سے پہلے اُن مشاہیر اعیان یوروپ کا ذکر کیا جنھوں نے عالیشان اور نمایاں مصلحانہ کام کئے ہیں۔ جیسے تار برقی۔ ریل گاڑی۔ اگنبوٹ ڈاک وغیرہ۔ کا ایجاد کرنا۔ یوروپ کے ملک سے ناجائز غلامی کی رسم کو اٹھانا [illegible] پہلے [illegible] از امکان وجواز سمجھکر لوگوں نے دیوانگی اور انکے موجدوں کو دیوانہ قرار دیا۔ مگر آخر ان کاموں کو دانشمندی۔ اور انکے موجدوں کو ریفارمر (قومی مصلح) مان لیا۔

پھر اُن ہی ریفارمروں (مصلحین) کے سلسلہ میں اپنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا۔ اور فرمایا۔ یہانتک تو میں نے ان لوگوں کی نظائر کو ذکر کیا ہے۔ جو بہت ہی قریب زمانہ میں گذری ہیں۔ جنکو لوگوں نے پہلے دیوانہ کہا اور آخر انکا دانشمند ہونا مان لیا۔

اب میں ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہوں جسکے حالات دنیا کی تواریخ میں مذکور ہیں۔ وہ ایک نرالی منصب اور رتبہ کا آدمی تھا۔ بارہ سو برس سے زیادہ گذرے ہیں کہ ایک ناتعلیم یافتہ اور اُمّی شخص کو جسنے اپنی بت پرست قوم میں پرورش پائی تھی۔ بُت پرستی کی مذمت کرنے اور دنیا کو خدای رحمٰن

ورحیم کی عبادت کیطرف بلانے کا القا ہوا جسکو وہ الہام سمجھتا تھا۔ وہ القا (یا الہام) جب اس نیک دل حلیم الطبع اور با حوصلہ جوان کے دلمیں مستحکم ہوا تو اوسنے بڑے جوش وخروش سے لوگوں کو وہ الہام سُنانا اور اسکا پہنچانا شروع کیا۔ وہ لوگوں سے بڑے زور کے ساتھہ مباحثہ کرتا۔ اور انکو وعظ سناتا رہا۔ مگر ابتدا میں صرف اسکے حرم محترم اور چند دیگر اشخاص نے اسکی بات کا یقین کیا۔ عموماً لوگوں نے اسکو دیوانہ قرار دیا۔

اسکے چار سال تک لگاتار کوشش کا یہ اثر ظاہر ہوا کہ چالیس کے قریب اشخاص نے اسکی دعوت کو مان لیا۔

اسبات کی امید بہت کم تہی۔ کہ اسکے ہم ملک اسکو اس بیان میں جسمیں وہ انکو ایک دوسرے جہان کی خبر دیتا تھا سچا تصور کرینگے۔ وہ یہہ کہتے تھے کہ اس شخص کا جسنے ہم لوگوں میں پرورش پائی ہے اور وہ اپنے آپکو خدا کا نبی کہتا ہے۔ وعظ و کلام ایک مکر ہے۔ جس کو وہ لوگوں کو اپنی تابع و مؤید بنانے اور اپنا اعتبار بڑھنے کے لئے پھیلاتا ہے۔

پھر جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہہ وحی ہی جسکا میں ذکر کر رہا ہوں (اپنے بیان میں آکر آنحضرت کے نام نامی کا صاف ذکر کر دیا) بڑے زور سے بتوں کی مذمت شروع کی۔ اور یہ کہا (جس سے آپکی دیانت اور جوش کا ثبوت ملتا ہے) کہ جن

ان الذین تدعون من دون اللہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ وان یسلبہم الذباب شیئا لا یستنقذوہ منہ ضعف الطالب والمطلوب (الحج ع ۱۰)

بتوں کو تم پوجتے ہو وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے۔ گو سب کے سب اسکام کے لیئے جمع ہو جائیں۔ اور اگر مکھی انسے کچھ چھین لے تو اسکو اس سے چھڑا نہیں سکتے بت

اور انکے پوجنے والے دونو کمزور ہیں"۔ یہ بیان نہ صرف بت خانہ کے پوجاریوں کو برا معلوم ہوا بلکہ اس سے عام جہلا میں ناراضی کا جوش پھیلا۔ وہ سب طیش میں آکر پکارتے تھے کہ یہ کون ہے جو ہم سب سے زیادہ دانا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور ہم سب کو طنز کے ساتھ بے وقوف بناتا ہے۔ اور لکڑی (یا پتھروں) کے پوجاری کہتا ہے۔ اسپر آنحضرتؐ کے چچا (ابو طالب) نے خوف کھاکر آپکو سمجھایا اور مذمت بت پرستی سے منع کیا۔ مگر آپنے اسکے جواب میں دلیری کے ساتھ یہ کہا کہ اگر مشرق کا آفتاب مغرب سے طلوع کرے گا تب بھی میں اپنے اس دعوے اور بیان سے نہ رکونگا۔ پھر آپنے نصائح اور تبلیغ کو برابر جاری رکھا۔

اسکے بعد مؤلف (یا لکچرار) نے آنحضرت اور آپکے پیرواں کی اُن تکالیف کو بیان کیا جو مشرکین مکہ کے ہاتھ سے انکو پہنچیں۔ پھر آپکے اور آپ کے پیرواں مہاجرین ایبی سینیا (حبشہ) کے حالات ہجرت کو بیان کیا۔ پھر مہاجرین کے تحمل شداید و مصائب کا ذکر فرمایا۔ پھر اسلام کے زمانہ ترقی کے بیانِ حالات میں فرمایا۔ "جس دروازہ مکہ سے آپ جان بچاکر نکل گئے تھے اسی دروازہ میں آٹھ سات ہزار پیرواں کی جمعیت و شمولیت کے ساتھ آپ داخل ہوئے۔ اور ایک صدی کے عرصہ میں آپ کا دین اسلام ہندوستان سے امریکہ تک پھیل گیا"۔

اور آج کروڑوں انسان اس نبی آخر الزمان کے پیرو ہیں۔ اور انکے اصول و ہدایات کی پیروی کرتے ہیں۔ (اسپر حاضرین جلسہ نے تحسین و آفرین کا نعرہ بلند کیا۔ پھر لکچرار نے کہا "ابتدا میں جس نبی کو لوگ دیوانہ بے وقوف سودائی مخبوط الحواس وغیرہ وغیرہ کہتے تھے۔ آج کروڑوں انسان اسکو نبی برحق مانتے ہیں۔

(اسپر بھی حاضرین جلسہ نے نعرہ تحسین بلند کیا) پھر لکچرار نے کہا میں یہ بھی جانتا ہوں۔ کہ ہمارے ملک کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی جہالت کی وجہ سے جھوٹا نبی تصور کرتے ہیں۔ مگر میں اونکے رائوں کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ کوئی سچا تاریخ داں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا نہ کہیگا۔" پھر اسکی تائید میں ایک انگریزی مورخ کا قول نقل کیا۔ اور اسکے بعد کہا۔ "دوسری بات جو میں بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے۔ کہ آنحضرت علیہ السلام نشہ والی چیزوں کے تارک رہے۔ اور اسی ترک نشہ کا حکم وہ پیرواں کو دیگئے اور جب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ کیطرف ہجرت کی تب سے ہر ایک آپ کا سچا پیرو نشہ کا تارک رہا ہے۔ اور رہتا ہے۔" پھر کہا اب میں اپنے ان خیالات کی طرف رجوع کرتا ہوں جنکے بیان کے لئے میں کھڑا ہوا تھا یعنی خیالات ممانعت شراب) کیا جو لوگ شراب کے تارک اور اس سے مانع وہمی اور دیوانہ ہیں۔؟

کیا ہمارے ملک میں شراب کی تجارت شراب کی لعنتیں پھیلی رہیں۔؟ یہ شراب (خانہ خراب) بلارکسن اور دلبرفورس کی موقوف کرائی ہوئی غلامی سے بدتر ہے ہمیں اپنے نفس (امارہ) کی غلامی پائی جاتی ہے۔ ایک غریب حبشی غلام سے ایک دائم الخمر سے بڑھکر ذلیل یعنے غلام ہے غریب حبشی تو جبراً غلام بنایا گیا ہے مگر یہ دائم الخمر خود بخود غلام بنتا ہے۔ انسان کو ایسا غلام ہو رہنا نہ چاہیئے ہمارے ملک کے لوگ شراب خوار ہنکر اپنے آپکو آزاد تصور کرتے ہیں۔ اور اس آزادی کا فخر کرتے ہیں ولیکن اس قسم کی معاشرت اصلی خوشی اور سچی آزادی نہیں ہوتی۔ ہمارے ملک میں ہر سال ساٹھ ہزار اشخاص شراب خواری کی علت سے مرتے ہیں۔ مگر (افسوس) انمیں سے کسیکے خیال میں یہ نہ آیا ہوگا۔ کہ میں شراب

کی علت سے مرونگا۔ میرے پیارو شراب بہت بری چیز ہے۔ اس برائی کو چھوڑنا ہمارا فرض ہے۔ کیا میں پاگل ہوں۔ کیا میری باتیں دیوانگی ہے" آخر میں آپنے کہا ہے۔ اور اسپر اُس لیکچر کو ختم کیا ہے۔ کہ میرے بھائیو ہوشیار ہو جاؤ۔ قدیمی مُصلحوں کیطرح مستعدی اور حوصلہ اختیار کرو تمہارے حوصلہ کو کوئی چیز نہ روکے گی۔ اس زور آور دشمن پر فتحیابی کے لئے نکلو۔ یعنی پہلے فتحمندوں کی طرح آخر تم بھی فتح پاؤ گے"

اسی قسم کے اور ایسے ہی جوش اور زور کے بھرے ہوئے لیکچر آپ ہر ہفتہ میں دیتے ہیں۔ جس سے ناظرین وسامعین کے دلوں میں اسلام کی عظمت جمتی جاتی ہے۔ ۳۰۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء کے پہلے اتوار کے دن آپنے مضمون تلک آیات المبین پر لیکچر دیا تھا جسمیں یہ ثابت کر دیا تھا۔ کہ قرآن شریف بائبل کے مقابل میں کمال فضیلت رکھتا ہے۔ اس لیکچر کے ختم ہوتے پر تین عیسائی انگریز دو گھنٹہ تک بہت شوق اور دلچسپی کے ساتھ اصول ومسائل اسلام کے متعلق استفسارات کرتے رہے۔ اور ایک پادری کا لڑکا جو پہلے انپر ہنستا تھا اس لیکچر کو سنکر دنگ ہو گیا۔

ایک کتاب آپنے اور تصنیف فرمائی جسمیں دین سلام۔ یہودیت اور عیسائیت کا باہم مقابلہ کیا ہے۔

ایک کتاب آپنے اور تالیف کی ہے۔ جسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت موسےٰ علیہ السلام اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام کی سوانح عمری کا باہم موازنہ کیا ہے۔

آپ کا یہ بھی ارادہ ہے۔ کہ آپ ایک رسالہ مستقل ماہوار شائع کرینگے۔ جسمیں اصول ومسائل اسلام کی یوروپ میں خوب اشاعت ہو۔

اِن ہی لکچروں اور تصانیف کا یہ نتیجہ ہے، جو اسوقت تک وہاں مسلمانوں کی ترقی ہوئی ہے۔ انکی ان علمی برکات اور وسعت معلومات کی نظر سے ہندوستان کے بعض اہل الرائے آپ کو **انگلستان کا شیخ الاسلام** لکھتے ہیں۔ اور جناب مولوی **رفیع الدین** صاحب ساکن بمبئی مقیم حال لیورپول نے جو انجمن اسلامیہ لیورپول کے وائس پریزیڈنٹ ہیں اپنے اس ایڈریس کے ضمن میں جو ۲۵ دسمبر ۱۹۱۱ء کو اس انجمن کے سالانہ جلسہ میں انہوں نے دیا تھا۔ فرمایا ہے۔ آپ صاحبان (مسٹر کوئلیم (یا مولانا شیخ کلیم اللہ صاحب) اور انکے اصحاب و احباب) اس لائق ہیں کہ مذہب اسلام کے بہت سی اصولوں پر مجھے تعلیم دے سکیں ... آپ کو باہر سے مشنری (واعظ) منگانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس انجمن کا ہر ایک ممبر بذات خود ایک سرگرم مشنری ہے۔ آپ کو اپنے نیک کام کے سرانجام کے واسطے جو آپ نے اپنے ذمہ لیا ہے صرف مالی امداد کی ضرورت ہے۔"

انکے **اِن** معلومات و کمالات سے جو انکی تالیفات و تقریرات سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور علماء وقت انکے معترف ہوئے ہیں ہم یہہ **نتیجہ** نکالتے ہیں اور تمام اہل الرائے نکال سکتے ہیں۔ کہ جو اُن باخبر نومسلموں کی تائید کے لئے بریلی۔ بمبئی۔ حیدر آباد دکن وغیرہ وغیرہ مقامات میں یہہ **تجویز** درپیش ہے (بلکہ بمبئی میں کچھ عمل میں بھی آچکی ہے) کہ ان لوگوں کی تعلیم و استحکام عقائد کے لئے اسلامی مشن روانہ لیورپول ہو۔ یہہ تجویز صرف اور خاصتہً اسی **حالت** میں **مفید** ہوسکتی ہے کہ اس مشن کے ممبر اسلام کے وہ علماء و فضلا جو جامع معقول و منقول ہوں۔ اور وہ اصول و عقائد اسلام کو جدید فلسفہ اور طبعیات کے صحیح اصول سے مطابق کرسکیں اور انکے غلط اصول مخالفہ

اسلام کے ابطال پر قادر ہوں۔ منتخب کئے جائیں۔ اور اگر انمیں جدید فلسفہ اور طبعیات اور زبان انگریزی کے جاننے والے نہوں تو انکے مددگار ان علوم کے واقف کار بنائے جائیں۔

جو لوگ اسوقت تک منتخب یا نامزد ہوئے ہیں ہمکو اُنکے دینی جوش میں دین کے کاموں سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اپنی معلومات دینیہ کی اشاعت کے لئے واقف ہور ہنے میں شک و کلام نہیں۔ مگر ہماری راے میں اور عام اہل الرا کے خیال میں وہ اس کام کے نہیں ہیں۔ جو ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

ہاں موجودہ منتخب شدہ ممبروں کا اُن لوگوں کی زیارت کرنے اور انکی مسرت اور ہمت بڑھانے اور انکو ہمدردی کا یقین اور امید دلانے کی غرض سے وہاں بھیجنا تجویز ہوا ہے تو یہ انتخاب بلا ارتیاب مناسب ہے۔ یہ کام ہر ایک معزز محب اسلام کے ذریعہ سے [illegible] ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ کام صرف ڈاک کے ذریعہ سے ان لوگوں کے معاونت کیلئے روپیہ بھیجدینے سے بھی ہو جاتا ہے۔ بلکہ اسمیں یہ بھی فائدہ ہے۔ کہ جو روپیہ اُن سفیروں کی آمد و رفت میں خرچ ہوگا۔ وہ ان ہی نو مسلموں کے کام آوے گا۔

شیخ الاسلام انگلستان۔ حضرت مولانا شیخ کلیم اللہ صاحب سے ایک عظیم الشان کارنامہ یہ ہوا ہے۔ (جسمیں اپنے دنیا بھر کے مسلمانوں پر بہت بڑا احسان کیا ہے) کہ ولایت کی ناٹک کمپنی (تماشا یا نقل کرنے والی جماعت) کے اس فعل بد کے ارادہ کو کہ وہ اپنے ناٹک میں رسول عربی کا سوانگ بناویں۔ اور اس مضمون کی ایک کتاب لکھ کر ملکوں میں شائع کریں۔ اب ہی کی درخواست سے روکا گیا۔ اسمیں کوئی مسلمان شک نہیں کر سکتا کہ اگر اس مضمون کی کتاب آنحضرت ؐ کی حالات میں لکھی جاتی۔ اور وہ ناٹک

میں پڑھے جاتے تو اسمیں روے زمین کے مسلمانوں کو کمال رنج پہنچتا۔ اور اس سے
ایسا ہلچل پھیلتا کہ اس سے عامہ خلائق کے امن و آسایش میں فتور واقع ہونیکا
اندیشہ تہا۔ جن لوگوں نے پنجاب گزٹ سیالکوٹ اور دلگداز لکھنو وغیرہ
اسلامی اخبارات میں اس ناٹک کے متعلق مضامین پڑہے ہونگے۔ وہ ہمارے
اس خیال سے ذرا اختلاف نکرینگے۔ مگر کمال شکر کا مقام ہے کہ شیخ الاسلام
انگلستان کی درخواست پر وہ فساد رک گیا۔ اور وہ شعلہ فساد مشتعل نہونے پایا۔
اس نظر سے نہ صرف اہل اسلام کو بلکہ جملہ امن خواہان ملک کو جناب ممدوح
کا ممنون و معترف احسان ہونا واجب ہے۔

ہمنے کمال مسرت سے اخباروں میں یہہ مژدہ دیکھا ہے کہ نو مسلمان انگلستان
کی محبت اور ہمدردی عام اہل اسلام ہندوستان۔ عربستان۔ روم ایران
وغیرہ کے دلوں میں جوش زن ہے۔ اور جابجا انکے ہمدردی و معاونت کی
غرض سے چندہ ہو رہا ہے۔ اور فنڈ کھولے جا رہے اور انکے معاونت کے
وعدہ ہو رہی ہیں۔ اسمقام میں خصوصیت کے ساتھ لائق ذکر ایک صاحب
حاجی عبد اللہ عربی مدنی ہیں۔ جنہوں نے اپنی جیب خاص سی پچاس ہزار
روپیہ دینے کا وعدہ کیا ہے۔ مسلمانان حیدر آباد بہی قابل ذکر ہیں۔ جنہوں نے
ایک ہی جلسہ میں دس ہزار روپیہ ان مسلموں کے لئے جمع کر لیا۔ بنگلور۔
بریلی۔ بنارس وغیرہ میں بہی سرگرمی سے فراہمی چندہ کو لوگ درپے ہیں
گو اس چندہ کی تعداد ابہی ایسی نہیں ہوئی۔ جسکو ہم ذکر کریں۔
باب عالی حضرت سلطان روم (خلد اللہ ملکہ و سلطانہ) سے بہی ان
مسلمانوں کو وعدہ اعانت پہنچا ہے۔ جس سے بہت سی امیدوں کی صورت
دکھائی دیتی ہے۔

مسلمانان ہند کے فخر ریاست **حیدر آباد دکن** کے فیاض فرمانروا ے حضور **نظام الملک** سے بھی نمایاں مدد پہنچنے کی امید ہے۔ کیونکہ حضور نظام الملک سے مسلمانان لیورپول نے بذریعہ ایک عرضداشت خود امداد کی درخواست کی ہے۔ لہذا واثق امید ہے کہ نظام کے فیاض گورنمنٹ سے اس درخواست کی منظوری ہوگی۔

ان حالات مسرت آیات کو سنکر **شاید** کسی ناعاقبت اندیش مسلمان کے دلمیں یہ **شبہ** پیدا ہو کہ جب اسقدر اولوالعزم صاحب شوکت وثروت و سیف وقلم مسلمانان لیورپول کی اعانت کی طرف متوجہ ہیں تو پھر انکو آحاد اہل اسلام کی اعانت کی کیا حاجت ہے۔ **اسکا ایک جواب** جو سرسری ہے۔ یہ ہے کہ ان لوگوں کو عام اہل اسلام کی اعانت کی حاجت نہ سہی عام اہل اسلام کو تو ان کی اعانت کی حاجت ہے [illegible] دل اپنے ذمہ لیا چاہتے ہیں۔ عام اہل اسلام شریک ہو جائیں۔ اور اپنی اپنی بضاعت و استطاعت کے موافق اسمیں شامل ہوں۔ تو یہ انکی سعادت ونجات کا موجب ہے کنعان میں حضرت یوسفؑ کے خریدار بہت سے تھے۔ مگر ایک بوڑھیا بھی سوت کی انٹی لیکر اس سعادت عظمیٰ کے حصول کو آ موجود ہوئی۔

تھوڑے ہی دن گذرے ہیں۔ کہ مقتولین جنگ روم کے پسماندگان کے لئے ہندوستان میں چندہ ہوا تھا۔ باوجودیکہ سلطنت روم کا شاہی خزانہ انکی معاونت کے لئے موجود تھا۔

دوسرا جواب جو نظر غائر پر مبنی ہے یہ ہے کہ یہ امداد صرف اُن انجاس اشخاص کے لئے نہیں ہے جو اسوقت تک مشرف باسلام ہو چکے ہیں۔ بلکہ ان بے شمار و بلا انحصار عیسائیان یوروپ کے لئے ہے جنکی اسلام میں

آنے کی آیندہ امید ہے۔

اس صورت میں مسلمانوں کی اس نجاتی فوج کی جسکا ہیڈ کوارٹر (صدر مقام) یا کیمپ (معسکر) اسوقت لورپول ہے۔ گویا تمام یوروپ پر چڑھائی ہے لہذا اس روحانی جنگ کے لئے اسقدر گولہ بارود (روپیہ۔ دلائل۔ کتب وغیرہ) کی ضرورت ہے۔ کہ اس کے واسطے کسی ایک سلطنت روم یا ایران کا خزانہ (جسکو ملکی مصارف بھی لاحق ہیں) کافی ووافی نہیں ہے۔

بناءً علیہ ہر ملک کے مسلمانان خواص وعوام کا اس نجاتی فوج کی معاونت میں شریک ہونا ضروری ہے۔ اور عیسائی مشن اور انکی نجاتی فوج سے بڑھ کر سامان جنگ بہم پہچانا واجب ہے۔

ہماری راے میں سردست ہر ایک ملک کے ہر ایک شہر سے مسلمانوں کے انجمنوں اور دیگر اعیان و اشخاص کی وساطت سے ایک [illegible] چندہ جاری ہونا چاہیے۔ کہ اس چندہ کے ذریعہ سے ہندوستان سے برگزیدہ فضلاء اسلام اور انکے معاونین لائق انگریزی دانوں کا مشن سفارت انگلستان کے لئے قائم ہو اور وہ لورپول میں پہنچکر مسٹر کوئیلیم (یا حضرت مولنا کلیم اللہ صاحب) اور انکی با خبر جماعت کو ساتھ لیکر نوبت بنوبت تمام یوروپ کی سیر وسیاحت کرے۔ اور اسکا ہر ایک ممبر اپنے سابق شغل اور پیشہ سے مستغنی اور فارغ البال ہو جائے۔ اور انکے پسماندگاں کی ضروریات بھی اس چندہ سے پوری ہو سکیں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس جمعیت کے لئے ابھی کچھ بھی نہیں ہوا۔ اور نہ آیندہ کسی ایک شخص سے (سلطنت کا مالک کیوں نہو) یہ سامان پورا ہو سکتا ہے۔ یہہ کام تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے۔ کہ قوم کے خاص وعام سے مدد پہنچے۔ اور ہر ایک اسمیں چندہ دے۔ جیسا کہ ہمارے حریف عیسائی مشن اور انکی نجاتی فوج

کے لئے ہو رہا ہے۔

ہمنے کمال **افسوس** کے ساتھ بعض اخباروں میں اس خبر کو بھی دیکھا ہے کہ بعض **مسلمانوں** کی راے اعانت مسلمانان لیورپول کے **مخالف** ہے انمیں سے **ایک** صاحب فرماتے ہیں۔ مسلمانوں کی حالت ایسی نہیں کہ وہ ہندوستان کے باہر کسی غیر ملک کی ہمدردی کریں۔ علیگڈھ کی مسجد ابھی ناتمام پڑی ہے۔ اسکو غیر مکمل چھوڑ کر لیورپول میں ایک مسجد بنوانا بالکل غلط اصول پر مبنی ہے۔

ایک اور صاحب کہتے ہیں۔ کہ شاید لیورپول کے مسلمانوں کا یہہ حال روپیہ فراہم کرنے کے لئے ایک چال ہو۔ یہہ بات **ایک عیسائی** نے بھی کہی ہے کہ ان لوگوں کی نیت دنیا طلبی ہے"۔ ع این ہمہ از پے آنست کہ زرمی طلبی + ان مخالفین سے [illegible] جواب تو تفصیل اور دلیل کا طالب نہیں ہے۔ وہی اجمال کافی ہے جو میرے پیارے دوست حنذب نے پرچہ ۸ جنوری ۱۹۱۳ء میں اسکے جواب میں اختیار کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ علیگڈھ میں شاہی جامع مسجد موجود ہے جسمیں علیگڈھ کالج کے طالب العلم نماز پڑھ سکتے ہیں۔ لہذا وہاں بنا مسجد جدید کی ضرورت نہیں بلکہ اس مسجد کا روپیہ لیورپول بھیجدینا مناسب ہے"۔

اسپر ہماری طرف سے بھی صاد اور یہ مستزاد ہے۔ کہ اگر علیگڈھ کا کل سرمایہ لیورپول بھیجدیا جاے۔ تو یہ بھی مناسب ہے۔ لیورپول میں اس روپیہ کے بھیجدینے سے دین اسلام کو اسقدر فائدہ پہنچنے کی امید ہے کہ علیگڈھ میں کو رکھنے سے دین اسلام کو (مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کا ذکر نہیں) اسکا عشر عشیر فائدہ پہنچنے کی امید کیا احتمال ہی نہیں۔

دوسری حضرت کی بات کا جواب تفصیل اور دلیل سے دینا ضروری ہے اور ہمارے علم میں کسی نے اس امر اہم سے بدلائل تعرض نہیں کیا۔

مسلمانان یوروپ کی نیک نیتی اور آخرت طلبی پر داخلی اور خارجی **دلائل** ذیل میں ایسی شہادت پائی جاتی ہے۔ کہ انکی نیت میں دنیا طلبی کی ظن کو قائم نہیں رہنے دیتی۔

اوّل انکی تقریر و تحریر (جسکا شمہ ہمارے اس مضمون منقول ہوا) میں کس قدر حقانیت اور صداقت کا جوش ہے کہ وہ بدنیتی اور دنیا طلبی کا اثر ہرگز نہیں ہو سکتا ایسا ہی انکا عمل و تحمل تکالیف ایثار وقت اس امر کا مثبت ہے۔

دوم انکی تقریر و تحریر و عمل و استقامت کو انگریزی اخباروں کا (جو انکے فوائد دنیاوی میں (کہ اگر انکو حاصل ہوں) ہرگز شریک اور ان کے حصہ دار نہیں ہو سکتے) تصدیق [illegible] انکا حال مطابق قال ہے انکی قال کا حال پر اثر نہ ہوتا تو آزاد اور بے باک اعیان ملک (اخبار نویسوں کا اسپر سکوت نہ پایا جاتا۔

سوم وہ فریب سے دنیا کمانے والے ہوتے اور اخبار نویس بھی انکے حصہ دار ہو جاتے تو اس فریب پر (جسکا پولیٹیکل انقلاب پر بھی اثر پڑنے والا ہے۔) سلطنت کا (جو پولیٹیکل معاملات میں بال کی کھال نکالنے والی ہے۔) سکوت ہرگز نہوتا۔ اور اسکے برعکس یہ امر وقوع میں نہ آتا۔ جو اخباروں میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ انگلستان کے لوگ بڑی دلچسپی سے مسٹر کوئیلیم کی کارروائیوں اور انکے رسائل مشتہرہ کو دیکھ رہے ہیں۔ اور وزراے انگلستان اس امر کو ہندوستان میں سلطنت انگریزی کے دائمی استحکام کا موجب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ کہنا ممکن ہوگا کہ انگریز بھی مسلمان ہیں و بناءً علیہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت ہے۔ اور خود

حضور ملکہ معظمہ قیصر ہند اسپر خوش ہوتی ہیں۔ اور لورپول میں جو کتاب یا رسالہ چھپتا ہے۔ وہ حضور کی میز پر رکھے جاتے ہیں۔ اور خاص کر فیتھ اوف اسلام کی پانچ کاپیاں حضور نے خرید کی ہیں۔

چہارم (جو بڑی قوی اور روشن دلیل ہے) وہ لوگ دنیا طلب ہوتے۔ تو پادری صاحبان (جو اسلام کے جانی دشمن ہیں) انکی طرف سے مطمئن رہتے۔ اور انکی مخالفت کیطرف متوجہ نہو جاتے۔ اور انپر وقتاً فوقتاً یہ اعتراضات نکرتے۔

(۱) مسٹر کوئیلیم نے جستجو حق میں غیر مذہب کیطرف ناحق توجہ کی۔ اگر حق کی تلاش تھی۔ تو بعض عیسائی فرقوں میں اس حق کے ملنے کی امید ہوسکتی تھی

(۲) وہ دنیا طلب ہیں۔ روپیہ کھینچنا چاہتے ہیں۔

(۳) لیورپول [illegible] غیر اور وہ یہ خیال کرتے کہ ان لوگوں کے اس فریب اور دنیا طلبی سے عیسائی مذہب کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ نقصان صرف مسلمانوں کا ہے۔ جو انکے فریب میں آکر ہزارہا روپیہ برباد کرینگے۔ اور آخر جب انکا حال فریب کھلجائیگا مسلمان اسپر نادم و پشیمان ہونگے مگر چونکہ پادریوں نے ایسا خیال نہیں کیا اور برخلاف اسکو ان نومسلموں کی مذمت و منقصت کا اہتمام لیا ہے۔ تو اس سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ واقعی اور کامل مسلمان ہیں۔ انکے مسلمان ہوجانے سے عیسائی مذہب کی قلعی کھلنے کا اندیشہ ہوا۔ تو اسی وجہ سے پادریوں نے انکو برا کہنا شروع کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ دلیل ان لوگوں کے کمال اسلام پر قوی شہادت ہے چنانچہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے ؎ واذا اتتک مذمتی من ناقص ٭ فھی الشہادۃ بی بانی کامل یعنے جب کسی ناقص (مخالف حق) سے تجھے میری مذمت پہنچے تو یقیناً جان لے کہ میں کامل (اور حق پر) ہوں

اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور خدا تعالےٰ سے امید رکھتے ہیں کہ یہ مضمون مسلمانوں کے دلوں میں اسلامی جوش پیدا کریگا۔ اور انکو ان نومسلموں اور اسلام کی ہمدردی کیطرف بڑی گرمجوشی توجہ دلائیگا۔

آنکس کہ خود ز ضعف و مرض لاغری کند — ہم دعوے مسیحی و پیغمبری کند

خوش گفت بندۂ مسیح کہن سال روزگار — او خویشتن گم ست کرا رہبری کند

رسالہ فتح اسلام اور اسکے حواشی توضیح المرام و ازالۃ الاوہام

دعویٰ مسیحائی و خود آپ ہیں بیمار
کیا خوب! خود اپنا بھی مداوا نہیں کرتے

پر

ریویو

کیا فائدہ دعویٰ سے جو خود رہتے ہو بیمار
کیوں صاف نہیں کہتے ہم اچھا نہیں کرتے

انکے مؤلف

خیالی مسیح اور اسکے ایک فرضی حواری

سے

گفتگو

ریویو کو ہم ایک خاص وجہ سے مؤخر کرتے ہیں۔ اس سے پہلے اُس گفتگو کو نقل کرتے ہیں جو ہم میں اور خیالی مسیح اور اسکے ایک فرضی حواری میں بذریعہ مراسلت ہوئی ہے۔

(وہ یہ ہے)

لاہور ۳۱ جنوری ۱۸۹۱ء

نمبر ۵۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب مرزا غلام احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ ایکا رسالہ فتح اسلام امرتسر میں چھپ ہی رہا تھا کہ میں اتفاقاً امرتسر پہنچا۔ اور میں نے اس رسالہ کے پروف مطبع ریاض ہند سے منگاکر انکو دیکھا اور پڑھوا کر سُنا۔

اس رسالہ کے دیکھنے اور سننے سے مجھے یہ سمجھ میں آیا کہ آپ نے اسمیں یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ موعود مسیح جسکے قیامت سے پہلے آنے کا خدا تعالیٰ نے اپنی کلام مجید* میں اشارۃً اور رسول خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی کلام مبارک میں جو صحاح احادیث میں موجود ہے۔ صراحۃً وعدہ دیا ہے وہ آپ ہی ہیں جو مسیح ابن مریم کے مثیل کہلاتے ہیں۔ نہ وہ مسیح ابن مریم جنکو عام اہل اسلام مسیح موعود سمجھتے ہیں۔ مسیح ابن مریم کو مسیح موعود سمجھنے میں عام اہل اسلام نے غلطی کی ہے۔ اور دھوکا کھایا ہے۔ اور ان احادیث کو جو مسیح موعود کی نسبت صحاح میں وارد ہیں غور سے نہیں دیکھا۔

میں نے اس اپنی سمجھ کی تصدیق کے لئے پہلے مولوی عبد الکریم عرف کریم بخش سیالکوٹی کی وساطت سے آپ سے دریافت کیا تھا کہ اپنے مسیح موعود ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے۔ پھر مشفقی مولوی نور الدین صاحب حکیم

* قرآن کی ان آیات میں اشارات ہیں۔ وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته (نساء ع ۲۳) وانہ لعلم للساعۃ فلا تمترن بہا۔ (زخرف ع ۶) اور احادیث صحیحین وغیرہ میں تصریحات بکثرت ہیں۔ ان سب کی تفصیل "ریویو" میں ہوگی انشاء اللہ

جموں کے ذریعہ سے یہ سوال کیا۔ مگر ان دونو صاحبوں نے آج تک نہ تو آپکی طرف سے میرے سوال کا کوئی جواب پہنچایا۔ اور نہ خود کچھ کہا۔ اب میں بار سوم براہ راست آپسے دریافت کرتا ہوں۔ کہ اس دعوے سے کیا آپ کی وہی مراد ہے جو اوپر معروض ہوئی۔ اور وہ آپکے رسالے کے فقرات ذیل سے مفہوم ہوتی ہے۔ "شکر کے سجدات بجالاؤ کہ وہ زمانہ جسکا انتظار کرتے کرتے تمہارے بزرگ آبا گزر گئے۔ اور بے شمار روحیں اسی شوق میں سفر کر گئیں۔ وہ وقت تم نے پالیا" (صفحہ ۱*) "مسیح جو آنے والا تھا یہی ہے" (صفحہ ۳) "مسیح کے نام پر یہ عاجز بھیجا گیا ہے۔ تا صلیبی اعتقاد کو پاش پاش کردیا جائے۔ سو میں صلیب کے توڑنے اور خنزیروں کے قتل کرنے کے لئے بھیجا گیا ہوں" (صفحہ ۱۷) تیسرا نشان یہ ہے کہ وہ برگزیدہ نبی جس پر تم ایمان لانے کا دعوے کرتے ہو اس پاک نبی [illegible] جسپر آج تک تم نے غور نہیں کی" (صفحہ ۲۴) یا اس دعویٰ سے آپ کی مراد کچھ اور ہے وہی مراد ہے۔ تو صرف "ہاں" یا "نعم" فرمادیں زیادہ توضیح کی تکلیف نہ اوٹھاویں +۔

اور اگر اس دعویٰ سے کچھ اور مراد ہے تو اس کی توضیح کریں۔ اس خط کا جواب پاکر میں اس دعویٰ کی نسبت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں بذریعہ تحریر ہو یا بواسطہ تقریر۔ امید کہ آپ جواب سے دریغ نفرماویں گے اور اگر جواب سے آپنے سکوت فرمایا۔ تو اس سے بحکم "السکوت فی معرض البیان بیان" یہ سمجھا جائیگا۔ کہ اس دعویٰ سے آپکی وہی مراد ہے جو خاکسار نے عرض کیا ہے۔ اور اس پر جو کہنا ہے سو کہا جائے گا۔ اسکے بعد آپ کو یا آپکے اتباع کو کوئی تاویل کرنے کا موقع نہ ملیگا۔ اسی غرض سے اس خط کی نقلیں بعض خاص اتباع

* یہ نمبر صفحات رسالہ فتح اسلام کے ہیں

جناب کے پاس بھیجی گئی ہیں۔ والسلام مع الاکرام۔

(آپکا ناصح خیر خواہ
ابو سعید محمد حسین۔

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مخدومی اخویم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ عنایت نامہ پہنچا۔ عاجز کی طبیعت علیل ہے۔ اخویم منشی عبد الحق صاحب کو تاکید فرماویں۔ کہ جہاں تک جلد ممکن ہو معمولی گولیاں ارسال فرمائیں۔ توجہ سے کہدیں۔ افسوس کہ میری علالت طبع کے وقت آپ عیادت کے لئے بھی نہیں آئے۔ اور آپکے استفسار کے جواب میں صرف "ہاں" کافی سمجھتا ہوں۔ والسلام۔

(خاکسار غلام احمد ۵ ر فروری ۹۱ء)

نمبر ۶۴

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ و عافاہ۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ آپکا کارڈ میں نے وصول پایا۔ مجھے کمال افسوس ہے کہ مجھے آپ کے اس دعوے کا کہ میں مسیح موعود ہوں۔ خلاف مشتہر کرنا پڑا۔ اس الہام کو آپ خدا تعالیٰ کیطرف سے سمجھتے ہیں تو خدا کی جناب میں دعا کریں کہ وہ مجھے اس خلاف سے روکے۔

آپ اگر اس دعویٰ میں حضرت خضر[۱] کیطرح معذور ہیں تو میں اسکا انکار

[۱] حضرت خضر کا چلتی کشتی کے تختے کو اکھاڑ دینا۔ ایک بیگناہ لڑکے کی جان مارنا۔ ایک گرتی ہوئی دیوار کو کھڑا کر دینا۔ اور حضرت موسیٰ کا ان تینوں فعلوں پر معترض ہونا۔ سورہ کہف کے دسویں رکوع میں مذکور ہے۔ اسکی تفصیل بھی ریویو میں ہوگی۔

اور خلاف میں حضرت موسیٰ کیطرح مجبور ہوں۔ آپکے رسائل توضیح المرام اور ازالۃ الاوہام میرے خلاف کو نہیں روکینگے۔ مجھے یقین ہے۔ کہ نقلی یا عقلی دلائل سے آپ اور آپکے حوارین۔ آپکا مسیح موعود ہونا ثابت نہ کر سکینگے۔

تاہم آپ ان تینوں رسائل کی تین تین کا پیاں ارسال کریں میں انکو غور سے دیکھوں گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

مولوی نور الدین صاحب نے میرے پاس کوئی رسالہ نہیں بھیجا۔ وہ مجھ سے صرف آپکی وجہ سے ناراض ہیں (۳) منشی عبد الحق کو آپکا پیام پہنچا دیا ہیں آپ سے ملونگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ مگر جلد نہیں مل سکتا۔ آپکا ناصح

ابو سعید محمد حسین۔

[illegible]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

۱۳ ستمبر

نحمدہٗ و نصلی۔ مخدومی مکرمی اخویم مولوی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ عنایت نامہ پہنچا۔ اگرچہ خداوند کریم خوب جانتا ہے۔ کہ یہ عاجز اسکی طرف سے مامور ہے۔ اور ایسے امور میں جہاں عوام کے فتنے کا اندیشہ ہے۔ جب تک کامل اور قطعی اور یقینی طور پر اس عاجز پر ظاہر نہیں کیا جاتا۔ ہرگز زبان پر نہیں لاتا[1]۔ لیکن اسمیں کچھ حکمت خداوند کریم کی ہوگی۔ کہ اس نزول مسیح کے مسئلے میں جسکو اصل اور لب اسلام سے کچھ تعلق نہیں۔ اور ایک مسلمان پر اسکی اصل کیفیت کھولی گئی ہے۔ جس پر بوجہ اخوت حسن ظن[2] بھی

۱؎ ایسا ہی اصل خط میں "آتا" کا لفظ ہے۔ ۲؎ حسن ظنی کی ایک حد مقرر ہونی چاہیے۔ کیا اگر کوئی مسلمان یہ دعویٰ کرے کہ میں نبی آخر الزمان ہوں۔ یا مجھے الہام میں شراب کی اجازت ہو گئی ہے

توہم اور آپ اسکے حق میں حسن ظنی کرینگے ہرگز نہیں۔ انکی اور ایسے مضمون ... ہوگی۔

کرنا چاہیئے۔ آن مکرم کو مخالفانہ تحریر کے لئے جوش دیا گیا ہے۔ اور میں جانتا
ہوں کہ آپ کی اسمیں نیت بخیر ہوگی۔ اور اگرچہ مجھے آپ کے استعجال کی نسبت شکایت
ہو۔ اور اسکو روبرو یا غائبانہ بیان بھی کروں۔ مگر آپ کی نیت کی نسبت مجھے
حسن ظن ہے۔ اور آپ کو زمانہ حال کے اکثر علماء بلکہ اگر آپ ناراض نہوں۔ تو
بعض للّٰہی جد و جہد کے کاموں کے لحاظ سے مولوی نذیر حسین صاحب سے
بھی بہتر سمجھتا ہوں۔ اور اگرچہ میں آپ سے ان باتوں کی شکایت کروں۔ تاہم
مجھے بوجہ آپکی صفائی باطن کے آپ سے محبت ہے۔ اگر میں شناخت نہ کیا
جاؤں۔ تو میں سمجھونگا کہ میرے لئے یہی مقدر تھا۔ مجھے فتح اور شکست سے
بھی کچھ تعلق نہیں۔ بلکہ عبودیت اور اطاعت حکم سے غرض ہے۔ میں جانتا
ہوں کہ اس خلاف میں آپکی نیت بخیر ہوگی۔ لیکن میرے نزدیک بہتر ہے۔ کہ آپ
[illegible] ثلاثہ کو دیکھ کر کچھ
تحریر کریں۔ مجھے اس سے کچھ غم اور رنج نہیں۔ کہ آپ جیسے دوست مخالفت پر
آمادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مخالفت رائے بھی حق کے لئے ہوگی۔ کل میں نے اپنے بازو پر
لفظ اپنے تئیں لکھتے ہوئے دیکھا۔ کہ میں اکیلا ہوں اور خدا میرے ساتھ ہے
اور اسکے ساتھ مجھے الہام ہوا۔ ان معی ربی سیھدین۔ سو میں جانتا ہوں
کہ خداوند تعالیٰ اپنی طرف سے کوئی حجت ظاہر کردیگا۔ میں آپکے لئے دعا کرونگا
مگر ضرور ہے کہ جو آپکے لئے مقدر ہے۔ وہ سب آپکے ہاتھ سے پورا ہو جائے
حضرت موسےٰ کی جو آپنی مثل لکھی ہے اشارۃ النص پایا جاتا ہے۔ کہ ایسا نہیں
کرنا چاہیئے۔ جیسا کہ موسیٰ نے کیا۔ اس قصے کو قرآن شریف میں بیان کرنے سے

لہ بے شک میں اس مدح سے ناراض ہوں۔ مولانا و شیخنا و شیخ الکل کے معلومات
سے میری معلومات کو وہ نسبت ہے۔ جو بادشاہ سے ایک گدا کو ہے۔ اس تفصیل
معلومات کے مقابلہ میں میرے وہ کام لائق شمار نہیں ہیں۔

غرض بھی یہی ہے۔ کہ تا آیندہ حق کے طالب معارف روحانیہ اور عجائبات مخفیہ کے کھلنے کے شائق نہیں۔ حضرت موسیٰ کیطرح جلدی نہ کریں حدیث صحیح[1] بھی اسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اب مجھے آپ کی ملاقات کے لئے فرصت حاصل ہے۔ اگر آپ بٹالے میں آجائیں تو اگرچہ میں بیمار ہوں۔ اور دوران سر اس قدر ہے۔ کہ نماز کھڑے ہو کر نہیں پڑھی جاتی۔ تاہم افتاں وخیزاں آپکے پاس پہنچ سکتا ہوں۔ بقول رنگین ؎

وہ نہ آوے تو تو ہی چل رنگین ✣ اس میں کیا تیری شان جاتی ہے ✣

ازالۃ الاوہام ابھی چھپ کر نہیں آیا۔ فتح اسلام اور توضیح المرام ارسال خدمت ہیں۔ (الراقم غلام احمد از قادیاں)

لاہور ۱۶ فروری ۱۸۹۱ء **اسکا جواب** نمبر ۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہم اللہ تعالےٰ بعد دعا و السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ آپ کا محبت نامہ اور پمفلٹ توضیح المرام موصول ہوے۔ ایضاح کو میں نے دیکھا اس نے میری مخالفت رای کو اور پختہ کردیا اور مجھے امید ہے۔ کہ جو مخالف مضامین فتح اسلام اسکو دیکھیگا وہ اس مخالفت میں اور پختہ ہوگا (۳) قیاس مقتضی ہے کہ ایسا ہی ازالۃ الاوہام ہوگا۔ معہذا میں اسکے مضامین کو دیکھنے یا سننے کے بغیر اپنے خلاف کا اشتہار کرنا۔ اور آپ کی شکایت استعجال کا مورد بننا نہیں چاہتا۔ لہذا ملتمس ہوں کہ اگر وہ رسالہ چھپ گیا ہو تو جلد ارسال فرماویں۔ اور اگر اسکے چھپنے میں توقف ہے۔ تو اس کے مضامین کو آپ زبانی بیان کریں۔ میں حاضر ہو کر سننے کو تیار ہوں (۴) میں ایک شب کے لئے قادیاں میں خود پہنچ سکتا ہوں۔ اور اگر اس سے زیادہ وقت

[1] اس حدیث صحیح کا جسکی طرف آپ اشارہ کرتے ہیں یہ مطلب نہیں کہ خلاف شریعت پر سکوت کیا جائے اور نہ قرآن میں یہ اشارہ ہے۔ اسکی تفصیل بھی ریویو میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالےٰ۔

آپ چاہتے ہیں - تو آپ بٹالہ میں تشریف لاویں اور جب تک چاہیں میرے غریب خانہ پر رہیں اور اظہار ما فی الضمیر کریں (۵) مولوی نور الدین صاحب سے آپکے معاملہ میں جو مراسلت ہوتی ہے اسکی نقل اس غرض سے ارسال خدمت ہے کہ آپ اس مراسلت کی نسبت اپنی رائے ظاہر فرمائیں کہ وہ اسمیں مصیب ہیں یا مخطی مصیب ہیں تو اس کی توضیح سے مجھے متنبہ کریں اور اگر مخطی ہیں تو انکی خطا پر انکو آگاہ فرمائیں - آپ رسالہ فتح اسلام میں انکو نورانی اور روحانی بیان کر چکے ہیں آنکے اس جواب سے اسکا خلاف مفہوم ہوتا ہے -

آپکا خیر خواہ

ابو سعید محمد حسین

اسکا جواب

نمبر ۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مخدومی مکرمی اخویم مولوی ابو سعید [illegible] صاحب - السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - محبت نامہ پہنچا - چونکہ آں مکرم عزم مصمم کر چکے ہیں تو پھر میں کیا عرض کر سکتا ہوں - اس عاجز کی طبیعت بیمار ہے دوران سر اور ضعف بہت ہے - ایسی طاقت نہیں کہ کثرت سے بات کروں جس حالت میں آں مکرم کسی طور سے اپنے ارادہ سے باز نہیں رہ سکتے - اور ایسا ہی یہ عاجز اس بصیرت اور علم سے اپنے تئیں نابینا نہیں کر سکتا - جو حضرت احدیت جل شانہ نے بخشا ہے - اس صورت میں گفتگو عبث[۲] ہے - رسالہ ابھی کسیقدر باقی ہے - ناقص کو میں بھیج نہیں سکتا - اس جگہ آنے کے لئے آں مکرم کو یہ عاجز تکلیف دینا نہیں چاہتا - مگر ۲۶ فروری ۱۸۹۱ء کو یہ عاجز انشاء اللہ القدیر لودیانہ کے ارادہ سے بٹالہ میں پہنچیگا وہاں صرف آپکی ملاقات کرنے کا شوق ہے - گفتگو کی

---

[۱] اس مراسلت کی نقل بعد اختتام نقل مراسلت مرزا صاحب ہوگی انشاء اللہ تعالے -

[۲] اس خط سے خاصکر خاکسار سے گفتگو کرنے سے مرزا صاحب کا انکار صریح ہوا ہے -

ضرورت نہیں اور یہ عاجز اللہ آپکے ان الفاظ کے استعمال سے جو مخالفانہ تحریر کی حالت میں کبھی۔ حد سے بڑھ جاتے ہیں۔ یا اپنے بھائی کی تذلیل اور بدگمانی تک نوبت پہنچاتے ہیں معاف کرتا ہے۔ واللہ علی ما قلت شہید۔

چندروز کا ذکر ہے۔ کہ پرانے کاغذات کو دیکھتے دیکھتے۔ ایک پرچہ نکل آیا۔ جو میں نے اپنے ہاتھ سے بطور یادداشت کے لکھا تھا۔ اس میں تحریر تھا کہ یہ پرچہ ۵۔ جنوری ۱۸۹۸ء کو لکھا گیا ہے۔ مضمون یہ تھا۔ کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ مولوی محمد حسین صاحب نے کسی امر میں مخالفت کرکے کوئی تحریر چھپوائی ہے۔ اور اسکی سرخی میری نسبت "کمینہ" رکھی ہے۔ معلوم نہیں اس کے کیا معنے ہیں۔ اور وہ تحریر پڑھکر کہا ہے۔ کہ آپ کو میں نے منع کیا تھا۔ پھر آپنے کیوں ایسا مضمون چھپوایا۔ ھذا ما رأیت واللہ اعلم بتاویلہ۔

چونکہ حتے الوسع خواب کی تصدیق کے لئے کوشش مسنون ہے۔ اس لئے میں آں مکرم سے بھی [illegible] خدا تعالےٰ خوب جانتا ہے۔ کہ میں اپنے دعوے میں صادق ہوں۔ اور اگر صادق نہیں۔ تو پھر ان یک کاذبا کی تہدید پیش آنیوالی ہے۔ لا تقف ما لیس لک بہ علم ولا تدخل نفسک فیما لا تعلم حقیقتہ یا اخی وفوض امری الی اللہ یعتک اجر صبرک یا اخی وانا انظر الی السماء وارجو تائید اللہ واعلم من اللہ ما لا تعلمون والسلام علی من اتبع الھدے۔

لہ اس عبارت عربی کا ترجمہ یہ ہے۔ جس چیز کا تجھے حال معلوم نہیں اسکے پیچھے نہ لگ اور جس چیز کی حقیقت تجھے معلوم نہیں اسمیں دخل نہ دے۔ میرے معاملہ کو خدا کے سپرد کر۔ خدا تجھے اسکا اجر دیگا۔ اے میرے بھائی! اور میں اسمان کی طرف دیکھ رہا ہوں۔ اور خدا کی تائید کا امیدوار ہوں میں خدا کیطرف سے وہ علم دیا گیا ہوں۔ جو تم لوگ (علماء ظاہر) نہیں دیئے گئے۔ سلام ہو اسپر جو ہدایت کا پیرو ہو

حضرت اخویم محبی فی سبیل اللہ مولوی حکیم نورالدین۔ اور آں مکرم کی تحریرات میں یہ عاجز دخل دینا نہیں چاہتا۔ (خاکسار غلام احمد)

اسکا جواب

لاہور ۱۲ فروری ۱۸۹۱ء — نمبر ۶

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ محبت نامہ کے جواب میں۔ عرض ہے کہ خاکسار شب و روز بطور استخارہ مسنونہ دست بدعا رہتا ہے اور جناب باری میں التجا کرتا ہے۔ کہ آپ کے جواب و خطاب میں خدا تعالیٰ مجھ سے اپنے حق سے زائد نہ کہلوائے۔ اور میرے قلم سے ایسی بات نہ نکلوائے۔ جس کی جوابدہی میرے ذمہ لازم ہو۔

مجھے آنحضرت کا یہ ارشاد لا تکلم[1] بکلام تعتذر منہ غداً۔ اکثر اوقات پیش نظر رہتا ہے۔ اور مجھے خدا تعالیٰ سے قوی امید ہے کہ آپکے خطاب میں کوئی ایسی بات نہ لکھونگا جو آپ کی کلام کے منطوق یا قطعی مفہوم سے ثابت نہو۔ اور میں اس جواب میں حسن[2] ظنی ہاتھ سے نہ دونگا اور سوء ظنی سے کام نہ لونگا۔ اور میں کوئی کلمہ توہین و تحقیر آپ کے حق میں نہ لکھونگا۔ مگر ایسا کلمہ جسکو میں حق اور بحکم شریعت صادق سمجھونگا۔ (جیسے آپکا مسیح موعود نہونا۔ یا اس دعویٰ میں آپکا منجانب اللہ ملہم نہونا) اس کو آپ توہین اور تحقیر سمجھیں تو میں اسمیں معذور و مجبور ہوں۔ ولکل[3] امرء ما نوی

(۲) الہام ۵ جنوری ۱۸۸۸ء کے مضمون کی سرخی[4] جو آپنے لکھی ہے وہ پڑھی نہیں

---

[1] یعنی ایسی بات نہ کہہ جسکی بابت کل کو (قیامت کے دن) تجھے عذر کرنا پڑے۔

[2] یعنی اس شرط سے اور اس حد تک جسکا ذکر صفحہ (۱۶۸) کے حاشیہ نمبر ۲ میں ہوا ہے۔

[3] یعنی ایک آدمی کو اسکے فعل پر اسکی نیت کا پھل ملیگا۔

[4] وہ لفظ "کمینہ" ہے جو صفحہ (۱۶۱) میں ہے۔ وہ صاف پڑھا نہیں گیا تھا۔

گئی۔ اسکو واضح کر کے لکھیں (۳) ازالۃ الاوہام کے جس قدر اوراق چھپے ہیں
بھیجدیں۔ باقی جب چھپیں تب سہی۔ اور اگر مجھکو اجازت ہو۔ تو میں مطبع سے پروف
دیکھ لوں۔ (۴) مجھے نہایت افسوس ہے۔ اور بلحاظ آپ کے روحانی اور بے
رگاؤ ہونے کے (جیسا کہ آپ مدعی ہیں) آپ پر شکایت ہے کہ آپنے مولوی نورالدین
صاحب کی مراسلت کے متعلق اپنی رائے ظاہر نفرمائی۔ آپکی رائے انکی فیور (تائید) میں ہے
تو مجھ پر اسکا اظہار کرنے سے آپکو تامل نہ چاہیے تھا۔ حق کہنا چاہیے گو تلخ معلوم ہو"
اور اگر وہ میری فیور (تائید) میں ہے تو بھی اس کا اظہار آپ پر واجب تھا۔ اور
انکی فہمایش آپکا فرض تھا۔

وہ تو اپنا دین و دنیا آپ کی راہ میں کر چکے۔ کوئی دنیادار ایک امر حق کے اظہار سے
اعراض کرے تو کوئی تعجب و شکایت کا محل نہیں ہوتا۔ (۵) میں کوشش
کرونگا کہ ۲۵ [illegible] بٹالہ [illegible] یہ
امر ممکن ہے۔ کہ میں اگر بٹالہ نہ آسکوں۔ تو امرتسر میں آپ سے ملوں۔ (۶)
ممکن ہو تو بتایئے امرتسر میں آپ کس وقت کی ٹرین میں آئینگے اور کس مقام پر
وقفہ کریں گے اور کسقدر کرینگے۔

آپکا خیر خواہ قدیم
(ابوسعید محمد حسین)

اسکا جواب

نمبر ۴

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی۔ از عاجز عائذ باللہ الصمد غلام احمد عافاہ اللہ وایدہ۔ بخدمت
محبی اخویم مکرم ابوسعید محمد حسین صاحب۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ عنایتنامہ
پہنچا۔ چونکہ یہ عاجز اپنی دانست میں تمام مضمون ازالۃ الاوہام کا آں مکرم کو دکھلانا

مناسب نہیں سمجھتا۔ اس لئے اجازت نہیں دے سکتا۔ مگر اس عاجز کی رائے میں صرف بیس پچیس روز تک رسالہ ازالۃ الاوہام چھپ جائیگا۔ کچھ بہت دیر نہیں ہے پھر انشاء اللہ القدیر سب سے پہلے یہ عاجز آں مکرم کی خدمت میں بھیجدیگا۔ آں مکرم کو معلوم ہوگا کہ درحقیقت ان رسالوں میں کوئی نیا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ بلکہ بلا کم و بیش یہ وہی دعویٰ ہے جس کا براہین احمدیہ میں بھی ذکر ہو چکا ہے۔ جسکی آں مکرم اپنے رسالہ اشاعۃ السنۃ میں امکانی طور پر تصدیق کر چکے ہیں۔ پھر متعجب ہوں کہ اب پھر دوسری مرتبہ آں مکرم کو دیکھنے کی حاجت ہی کیا ہے۔ کیا وہی کافی نہیں جو پہلے آں مکرم اشاعۃ السنۃ نمبر ۶ جلد ۷ میں تحریر فرما چکے ہیں۔ جبکہ اول سے آخر تک وہی دعویٰ وہی مضمون وہی بات ہے۔ تو پھر آپ جیسے محقق کی نگاہ میں نیا معلوم ہو کسقدر تعجب ہے۔

یہ عاجز رسالہ ازالۃ الاوہام میں آں مکرم کے بعض خوابوں کی تعبیریں درج بھی کر چکا ہے۔ اس عاجز نے جو ۵ جنوری ۱۸۸۸ء کو خواب دیکھی تھی۔ اسکی سرخی "کمینہ" تھا جس کی حقیقت مجھے معلوم نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

پھر بھی میں آں مکرم کو للہ نصیحت کرتا ہوں کہ اس سماوی امر میں آپ کا دخل دینا مناسب نہیں مثیل مسیح کا دعویٰ کوئی امر عند الشرع مستبعد نہیں۔

اگر آپ ناراض نہ ہوں تو اس عاجز کی ذہنیت میں اخویم مولوی حکیم نور الدین صاحب کے مقابل آپکی تحریر میں کسقدر سختی تھی۔ خدا تعالیٰ انکسار اور تذلل کو ہمیشہ پسند کرتا ہے۔ اور علما سے اخلاق اپنے بھائیوں کے ساتھ سب سے اعلیٰ درجے کے چاہئیں۔ جس دین کی حمایت اور ہمدردی کے لئے دن رات کوششیں ہو رہی ہیں۔ وہ کیا ہے؟ صرف یہی کہ اللہ اور رسول کی منشاء کے موافق ہمارے جمیع احوال و افعال و حرکات

نوٹ ط اس عدد کو اول ایک ہیئت کامل گزر گیا ہے۔ وہ عدد ۲۳ فروری کا تھا اب ۲۳ مارچ ہے۔

؎ اس عبارت کو جیسے خط دیا گیا ہے۔ ناظرین یاد رکھیں۔ ہمارے خط نمبری ۱۲۰ کو پڑھنے کے وقت اسکو دیکھیں اور داد دیں کہ اسمیں کسقدر مغالطہ ہے۔

سکنات ہو جائیں۔

میرے خیال میں اخلاق کے تمام حصوں میں سے جس قدر خدا تعالیٰ تواضع
اور فروتنی اور انکسار اور ہر ایک ایسے تذلل کو جو منافی نخوت ہے پسند کرتا ہے ایسا کوئی
شعبہ خلق کا اس کو پسند نہیں۔

مجھے یاد ہے۔ کہ ایک مرتبہ ایک سخت بیدین ہندو سے اس عاجز کی گفتگو ہوئی
اور اس نے حد سے زیادہ تحقیر دین متین کی الفاظ استعمال کئے۔ غیرت دینی کی
وجہ سے کسیقدر اس عاجز نے واغلظ علیہم[۱] پر عمل کیا۔ مگر وہ چونکہ ایک شخص
کو نشانہ بناکر درشتی کی گئی تھی۔ اسلئے الہام ہوا کہ تیرے بیان میں سختی بہت ہے
رفق چاہئے رفق۔ اور اگر ہم انصاف سے دیکھیں تو ہم کیا چیز ہمارا علم کیا چیز۔ اگر
سمندر میں ایک چڑیا منقار مارے تو اوس سے کیا کم کریگی۔ ہمارے لئے یہی
بہتر ہے۔ کہ جیسے ہم درحقیقت [illegible] ہمارا مولیٰ ہم سے
تکبر اور نخوت پسند نہیں کرتا۔ تو کیوں کریں۔ ہمارے لئے ایسی عزت سے بیعزتی
اچھی ہے۔ جس سے ہم مورد عتاب ہو جائیں۔

آپ کی تحریر اگر اسطرح پر ہوتی کہ جسقدر خداوند تعالی نے میرے پر کھولا ہے۔ اگر
آپ مہربانی فرماکر ملیں یا میں ملوں۔ تو بیان کرونگا۔ تو کیا اچھا ہوتا۔

یہ قاعدہ ہے۔ کہ جس حالت اندرونی سے انسان کے منہ سے الفاظ نکلتے ہیں
وہی رنگ الفاظ میں بھی آجاتا ہے۔

میں نے اس فیصلہ میں مولوی نورالدین صاحب کا کچھ لحاظ نہیں کیا۔ اور محض للہ
اوس مکرم کی خدمت میں عرض کی گئی ہے۔ اس عاجز کو پختہ طور پر معلوم نہیں کہ کس
تاریخ اس جگہ سے یہ عاجز روانہ ہو۔ بعض موانع پیش آگئے ہیں۔ مگر معلوم ہوتا ہے
کہ شاید ایک ہفتہ کے اندر اندر روانہ ہو جاؤں۔ اس صورت میں بالفعل ملاقات

[۱] یعنے کافروں پر سختی کرو۔

شکل معلوم ہوتی ہے۔ لہذا اطلاعاً آپ کی خدمت میں لکھتا ہوں کہ اس عاجز کے لئے بٹالہ میں تشریف نہ لاویں۔ کیونکہ کوئی پختہ معلوم نہیں جسوقت خداتعالیٰ چاہیگا ملاقات ہو جائیگی۔ والسلام۔

(خاکسار غلام احمد از قادیان ۲۳ فروری ۱۸۹۱ء)

اسکا جواب

لاہور ۲۴ فروری ۱۸۹۱ء — نمبر ۸۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ میں بٹالہ کو تیار تھا۔ کہ آپکا خط وصول ہو کر مانع ہوا۔ آیندہ آپ جب عزم بٹالہ کریں۔ مجھے [illegible] اطلاع دیویں۔

(۲) جو امکان میں ریویو براہین احمدیہ میں بیان کر چکا ہوں اس کا اب بھی قائل ہوں۔ مگر آپنے اس امر ممکن سے جسکا امکان مینے تجویز کیا تھا۔ بڑھکر ان رسائل میں دعویٰ کیا ہے۔ لہذا آپ کے لئے اُس ریویو کی عبارات کافی و مفید نہونگی آپ ان عبارات کو میرے سامنے پیش کرنے کے بغیر انسے استشہاد کریں گے۔ تو آپ نقصان اٹھائینگے۔ بہتر ہے کہ آپ میری کلام کو مجھے دکھا کر شائع کریں۔ "صاحب البیت ادری بما فیہ" (اپنے گھروالا اپنے گھر کی چیز کا حال خوب جانتا ہے)

(۳) رفق و ملاطفت و انکسار اختیار کرنے کے باب میں جو کچھ آپ نے لکھا ہے۔ وہ سراسر حق ہے۔ مگر میں نے مولوی حکیم نورالدین صاحب کی خط میں (جسکی نقل آپکے پاس بھیجی گئی ہے) کوئی کلمہ تکبر و تشدد نہیں لکھا۔

عزیزم منشی تخیف علی نے مجھے کہا ہے۔ کہ یہ کلمہ "انکی[1] بابت کچھ سننے اور کہنے کا حوصلہ ہے تو آئیے" سخت ہے۔ آپ بھی اسکو سخت سمجھتے ہیں۔ تو

[1] یعنی انکے پیر مرزا صاحب کی بابت۔

میں سچ کہتا ہوں (جیسا کہ منشی نحیف علی کو لکھ چکا ہوں) کہ میں نے یہ کلمہ اس غرض سے نہ لکھا تھا کہ اونکو علم اور لیاقت کے لحاظ سے حوصلہ ہے تو آویں۔ بلکہ صرف اس نیّت سے لکھا تھا کہ اپنے پیر پر اعتراض سننے کا حوصلہ یعنی صبر ہے تو آویں۔ اور اگر پہلے کیطرح طاقت صبر نہ ہو اور اعتراض سنکر خفہ ہو جاتا ہو تو خیر۔ یہ مطلب اس کلمہ سے پہلے فقرہ سے صاف مفہوم ہوتا ہے۔ مگر حسن ظنی ہو تو سمجھ میں آوے۔

اور اگر آپ کسی اور کلمہ کو سخت سمجھتے ہیں تو اس سے مجھے اطلاع دیں۔ میں اس کلمہ کی نسبت اپنی نیّت کو دیکھونگا۔ پھر اسمیں اگر فساد پاؤنگا۔ تو اس سے توبہ کرونگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۴) آپنے میری تحریر کی نسبت تو اسے ظاہر فرمائی۔ مگر حکیم صاحب کی تحریر کی نسبت کچھ نہ فرمایا۔ کہ میں نے خواہ کسی نیّت بھلی یا بُری سے انکو یہ کلمہ یا کوئی اور کلمہ لکھا [illegible] ہے؟ اور ایک روحانی اور نورانی آدمی ایک طالب تحقیق کو ایسا جواب لکھ سکتا ہے؟

(۵) دہلی کے خط سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب محدّث کے پاس آپکے رسائل نہیں پہنچے۔ مناسب ہے کہ آپ اونکے پاس رسائل بھیجدیں حکیم صاحب کی سپردیہ امر نکریں۔ وہ ان لوگوں کے پاس رسائل نہ پہنچینگے۔ جنکو وہ اپنے مذاق کے موافق نہیں سمجھتے۔ اس امر کی آپ تصدیق چاہیں تو انسے ان لوگوں کی فہرست طلب کریں۔ جنکے نام انہوں نے رسائل روانہ کئے ہیں

(۶) اخیر میں میں بھی آپ کو نصیحت کرتا ہوں (جیسیکہ آپ نے مجھے نصیحت کی ہے) کہ آپ اس دعویٰ سے کہ "میں مسیح موعود ہوں۔ عیسےٰ ابن مریم موعود نہیں ہے" دستکش ہو جائیں۔ یہ امر آسمانی نہیں ہے۔ اور نہ یہ الہام رحمانی ہے۔

یہ صرف آپکا خیال ہے جسکو آپ الہام سمجھ بیٹھے ہیں۔ اس دعوے الہام میں اگر آپ سچے ہونگے تو پھر بخاری و مسلم وغیرہ کتب صحاح مہمل و بیکار ہو جائینگے۔ بلکہ دین اسلام کے اکثر اصول و امہات مسائل بے اعتبار ہو جائینگے اعاذھا اللہ من ذالک۔ والسلام مع الاکرام۔

آپکا ناصح مشفق

ابو سعید محمد حسین)

(اس خط کی تائید میں ایک اور خط۔)

لاہور ۴ مارچ ۱۸۹۱ء نمبر ۹۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔

میرے خط نمبری ۸۴ کا اپنے جواب نہیں دیا۔ میں منتظر ہوں۔ حافظ محمد یوسف صاحب نے لکھا تھا کہ آپ ۸ مارچ ۱۸۹۱ء کو لاہور میں آکر ایک مجلس [illegible] معلوم ہوا کہ آپ ماہ اپریل میں مجمع کرنا چاہتے ہیں۔ میں آپکو اطلاع دیتا ہوں۔ کہ ماہ اپریل میں میں ہندوستان میں ہونگا اور سنا ہے کہ مولوی احمد اللہ صاحب و مولوی عبد الجبار صاحب بھی ان دنوں سفر کا ارادہ رکھتے ہیں۔ لہذا آپ گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو ابھی کریں ورنہ ہم لوگ جو ارادہ رکھتے ہیں آپ پر ظاہر کر چکے ہیں۔ پھر آپکو افسوس و شکایت کا موقع و محل نہ رہیگا۔ اس کارڈ کی ایک نقل قادیان میں بھیجی گئی ہے۔

(ابو سعید محمد حسین)

لہ اصل خط لدھیانہ میں بھیجا گیا۔ جہاں مرزا صاحب تین تاریخ مارچ کو بلا اطلاع خاکسار پہنچ گئے۔ اگر آپ تاریخ سے اطلاع دیتے تو میں امرتسر یا بٹالہ میں آپکو ملتا۔

اسکا جواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نمبر ۵

نحمدہٗ ونصلّی ۔ مخدومی اخویم مولوی صاحب السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ
آج لدہیانہ میں آپ کا محبت نامہ مجھکو ملا ۔ بظاہر مجھے گفتگو میں کچھ فائدہ معلوم نہیں دیتا ۔ مجھے خداتعالیٰ نے ایک علم بخشا ہے ۔ جسکو میں چھوڑ نہیں سکتا ۔ ایسا ہی آپ بھی اپنے رائے کو چھوڑنے والے نہیں ۔ مجھے ایک ایسا سبیل بخشا گیا ہے ۔ جو معرض بحث میں نہیں آسکتا ۔ ولیس الخبر کالمعاینۃ ۔ ہاں اس نیت سے میں مجلس علما میں حاضر ہو سکتا ہوں ۔ کہ شاید خداتعالیٰ حاضرین میں سے کسی کے دل کو اس سچائی کیطرف کھینچے ۔ جو اُس نے اس عاجز پر ظاہر کی ہے ۔ سو اگر شرائط مندرجہ ذیل آپ قبول کر لیں ۔ تو میں حاضر ہو سکتا ہوں ۔

(۱) ۔ اس مجمع میں حاضر ہونے والے صرف چند ایسے مولوی صاحب ہوں ۔ جو مدعی کا حکم رکھتے ہیں ۔ کیونکہ وہ مجھ سے بجز اس صورت کے ہرگز راضی نہیں ہو سکتے ۔ کہ میں اونکے خیالات و اجتہادات کا اتباع کروں ۔ اور میری طرف سے بار بار انکو یہی جواب ہے ۔ کہ اِنَّ ھُدَی اللہِ ھُوَ الْھُدٰی ۔ اگر یہ مجمع کسیقدر عام مجمع ہوگا اور ہر ایک مذاق اور طبیعت کے آدمی اسمیں ہونگے ۔ تو شاید کوئی دل حق کیطرف توجہ کرے اور مجھے اسکا ثواب ملے ۔ سو میں چاہتا ہوں ۔ کہ یہ مجلس صرف چند مولوی صاحبوں میں محدود نہو ۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے ۔ کہ یہ بحث جو محض اظہار الحق ہوگی تحریری ہو ۔ کیونکہ بارہا تجربہ ہو چکا ہے ۔ کہ صرف زبانی باتیں کرنا آخر منجر بفتنہ ہوتی ہیں ۔ اور بجز حاضرین کے دوسرونکو انکی نسبت رائے لگانے کا موقعہ نہیں دیا جاتا

اور کیسی ہی عمدہ اور محققانہ باتیں ہوں جلدی بہولجاتی ہیں۔ اور جن لوگوں کو
غلو یا دروغ بیانی کی عادت ہے۔ خواہ وہ کسی گروہ کے ہیں۔ انکو جھوٹ
بولنے کے لئے بہت سی گنجایش نکل آتی ہے۔ کوئی شخص محنت اٹھاکر۔ اور
ہرایک قسم کے اخراجات سفر کا متحمل ہوکر اور بہت سے مغز خواری کرنے کے بعد
کب گوارکھ سکتا ہے۔ کہ غیر منتظم طریق کی وجہ سے تمام محنت اسکی ضائع جائے
اور طالب حق کو اسکی تقریر سے فائدہ نہ پہونچ سکے سو تحریری بحث کا ہونا
ایک شرط ہے ✦۔

(۳)۔ اس مجمع بحث میں وہ الہامی گروہ بہی ضرور شامل چاہئے۔ جنہوں نے
اپنے الہامات کے ذریعہ سے اس عاجز کو جہنمی ٹھرایا ہے۔ اور ایسا کافر جو ہدایت
پذیر نہیں ہوسکتا اور مباہلہ کی درخواست کی ہے۔ الہام کے رو سے کافر اور ملحد
ٹھرانے والے تو میاں مولوی عبد الرحمن لکھوکے والے ہیں۔ اور جہنمی ٹھرانے والے
میاں عبد الحق غزنوی ہیں۔ جنکے الہامات کے مصدق میر ومیاں مولوی عبد الجبار[1][2]
ہیں۔ سو ان تینوں کا جلسۂ بحث میں حاضر ہونا ضروری ہے۔ تاکہ مباہلہ کا بہی
ساتہہ ہی قضیہ طے ہوجائے۔ اور اگر مولویصاحب باہم مسلمانوں کے مباہلہ کو
صورت پیش آمدہ میں ناجائز قرار نہ دیں۔ تو مباہلہ بہی اسی مجلس میں ہوجائے۔
کیونکہ یہ عاجز اکثر بیمار رہتا ہے بار بار سفر کی طاقت نہیں۔

[1] یہ مولوی صاحب پنجاب کے مشہور مقتدا مولوی محمد بن بارک اللہ صاحب تفسیر محمدی
کے بڑے صاحبزادہ ہیں۔ اور حضرت مولانا وشیخنا مولوی عبد اللہ صاحب غزنوی مرحوم کے خلیفہ
ہمارے اعتقاد میں (واللہ حسیبہ) یہ بڑے با خدا ذاکر اور صاحب خشیت ہیں۔ اکثر بات سوچکر
موںہہ سے نکالتے ہیں۔ مگر مزاج میں قدرتی تیزی ہے۔ اوائل عمر میں معقولات کے پڑہنے کا اثر ہے۔
اور اپنے مخالفین عتقاد پر تشدد کی عادت ہے۔

[2] یہ مولوی صاحب حضرت مولوی عبد اللہ صاحب غزنوی مرحوم کے صاحبزادہ ہیں۔ اور اب
انکے جانشین ہیں۔ اور میاں عبد الحق صاحب اس خاندان کے تلامذہ اور اصحاب سے ہیں۔ یہ سب لوگ
الہامی کہلاتے ہیں۔

(۴) یہ کہ تحریری بحث کے لئے تمام مخالف الرائے مولوی صاحبوں کی طرف سے آپ منتخب ہوں۔ کیونکہ یہ عاجز نہیں چاہتا۔ کہ خواہ نخواہ لعن طعن اور تو تو میں میں متفرق لوگوں کا سنے۔ ایک مہذب اور شایستہ آدمی تحریری طور پر سوالات پیش کرے۔ کہ اس عاجز کے اس دعویٰ میں جسکی الہام الٰہی پر بنا ہے۔ کیا خرابیاں ہیں۔ اور کیا وجہ ہے کہ اسکو قبول نہ کیا جاوے۔ سو اس عاجز کی دانست میں اس کام کے لئے آپ سے بہتر اور کوئی نہیں۔

(۵) یہ آپکا اختیار ہے کہ جس تاریخ میں آپ گنجایش سمجھیں مجھے اور اخویم مولوی نورالدین صاحب کو اطلاع دیں۔ چونکہ یہ عاجز بیمار ہے۔ اور مرض سدرو دوار سے لاچار اور ضعیف بہت ہے۔ اسلئے اخویم مولوی نورالدین صاحب کا شامل آنا مناسب سمجھتا ہوں۔ کہ اگر خدانخواستہ اس عاجز کی طبیعت زیادہ علیل ہو جائے۔ جیسا کہ اکثر دورہ مرض کا ہوتا رہتا ہے۔ اور زیادہ بات کرنے سے سخت دورہ مرض کا ہوتا ہے۔ اس صورت [illegible] منشا اس عاجز کے مناسب وقت کارروائی کر سکتے ہیں۔ **

(۶)۔ اگر آپ ہندوستان کیطرف سفر کرنا چاہتے ہیں۔ تو لدھیانہ راہ میں ہی کیا بہتر نہیں کہ لدھیانہ میں ہی یہ جلسہ قرار پائے۔ یہ عاجز بیمار ہے حاضری سے عذر کچھ نہیں۔ مگر ایسی صورت میں مجھے بیماری کی حالت میں شدائد سفر اٹھانے سے امن رہے گا۔

ورنہ جس جگہ غزنوی صاحبان اور مولوی عبدالرحمٰن (اس عاجز کو ملحد اور کافر قرار دینے والے) یہ جلسہ منعقد ہونا مناسب سمجھیں۔ تو اسی جگہ یہ عاجز حاضر ہو سکتا ہے۔ والسّلام۔

** یہی شرط ہے جسکا حاشیہ صفحہ ۳۶۷ میں حوالہ دیا گیا ہے۔

نوٹ فقرات زیر خط ناظرین کے غور کے قابل ہیں۔

مکرر یہ کہ ۲۳ مارچ ۹۱ء تاریخ جلسہ مقرر ہو گئی ہے۔ اور یہ قرار پایا ہے۔ کہ بمقام امرتسر یہ جلسہ ہو۔ اشتہارات عام طور پر اپنے واقف کاروں میں یہ عاجز شایع کر دیگا۔ ایسا ہی آپکو بھی اختیار ہے۔ آپ بواپسی ڈاک جواب سے مطلع فرماویں۔ کہ جواب کا انتظار ہے۔

(خاکسار غلام احمد از لدھیانہ۔ محلہ اقبال گنج مکان شاہزادہ غلام حیدر ۹ مارچ ۱۸۹۱ء)

اسکا جواب

لاہور ۹ مارچ ۱۸۹۱ء نمبر ۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ۔ آپکو معلوم ہے کہ تجویز مجمع علما کی تحریک میری طرف سے نہیں ہوئی۔ لہذا میں ان شرائط کا ذمہ وار نہیں ہو سکتا جو میری ذات خاص سے متعلق نہوں۔ مجمع کے متعلق جو شرائط آپ تسلیم کرانا چاہتے ہیں انلوگوں سے کرائیں جو آپکے مدعی ہیں۔ یا محرک سلسلہ مجمع ہیں میں نہ مدعی بنیں ہوں۔ نہ محرک ہیں تو صرف دوستانہ اور برادرانہ گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔ جسکے لئے نہ کسی مجمع کی حاجت ہے نہ کسی شرط کی ضرورت میں نے پہلے ہی لکھا تھا۔ اور آپ پھر لکھتا ہوں۔ کہ آپ ایک شب کے لئے میرا آنا کافی سمجھتے ہیں تو میں آپکے پاس آتا ہوں۔ اور اگر زیادہ وقت چاہتے ہیں تو آپ تشریف لاویں یہ میں دعویٰ کے ساتھ تو نہیں کہتا۔ مگر امید پر عرض کرتا ہوں۔ کہ اگر آپ اس خاکسار ناچیز کو اپنی دعاوی تسلیم کراوینگے۔ اور انکو نصوص حدیثیہ سے مطابق کر کے

سلہ شاید آپکے ذہن میں مقرر ہو گئی ہو۔ نہ آپکے فریق مقابل نے اس تاریخ کو تسلیم کیا ہے۔ نہ جلسہ کے ذمہ واروں نے۔ انہیں سے ایک صاحب فتح علیشاہ تو حج کو چلے گئے۔ دوسرے صاحب حافظ محمد یوسف نے آپکو صاف جواب دیدیا تھا۔ اور یہ لکھا تھا کہ اسباب میں آپ ابو سعید محمد حسین سے جب چاہیں گفتگو کر لیں۔ ۸ تاریخ مارچ کی حضری ایسی نہیں ہوئی۔ تو اب اور تاریخ میں جلسہ کرا دینے کے ہم ذمہ وار نہیں ہو سکتے پھر معلوم نہیں کہ اس تقرری تاریخ سے آپ کی کیا مراد ہے۔

سلہ پہلے تو یہ خیال تھا اب مرزا صاحب نے آخری خط اور اشتہار ۲۶ مارچ میں بھی مدعی بنا دیا ہے۔ صفحہ ۳۸۸ ملاحظہ ہو۔

دکھادینگے۔ تو میں مولوی عبد الجبار صاحب مولوی عبد الرحمن صاحب کو۔ گو آپ کے تابع اور موافق نہ کرسکونگا۔ مگر خاموش اور غیر معارض وغیر معترض تو ضرور کردونگا انشاءاللہ تعالے اور اگر آپ دونوشق قبول نہ کریں تو تحریری گفتگو مسائل شروع کرویں۔ پس اگر آپ کے دعوے کی دلائل یہی ہیں۔ جو توضیح المرام اور فتح اسلام میں ہیں۔ تو مجھے اجازت دیں کہ میں انپر شرعی بحث وکلام کروں۔ اور اگر اور بھی دلائل ہیں۔ جو ازالۃ الاوہام میں مکنون ہیں تو آپ ازالہ کو جلد میرے پاس بھیجدیں۔ یا بصورت توقف طبع رسالہ اسکے دلائل کا خلاصہ خطوط کے ذریعہ سے ظاہر کریں۔ انشاءاللہ تعالیٰ یہ تحریری گفتگو اس انداز سے چلتی رہیگی۔ جس انداز سے ابتک میری اور آپکی مراسلت ہورہی ہے۔ والسلام۔

آپکا ناصح مشفق

(ابو سعید محمد حسین)

اسکا جواب

نمبر ۶

نحمدہ ونصلی۔ مخدومی مکرمی اخویم مولوی صاحب سلمہ تعالی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ عنایت نامہ پہنچا۔ اس عاجز کے لئے بڑی مشکل کی بات یہ ہے۔ کہ طبیعت اکثر دفعہ ناگہانی طور پر ایسی علیل ہوجاتی ہے۔ کہ موت سامنے نظر آتی ہے۔ اور کچھ کچھ علالت

ف آپکی یہ حالت جو کئی سال سے ہے آپکے دعوے مثیل مسیح ہونے کو توڑ رہی ہے مثل اور مثیل ہونے کے لئے بہمہ وجوہ اور پوری مشابہت کا ہونا شرط ہے۔ اور آپ خود اس مشابہت تامہ کے براہین کے صفحہ ۴۹۹ میں مدعی ہیں۔ چنانچہ آپکے اور ہمارے خطوط آئندہ میں بھی لفظ مشابہت تامہ براہین سے نقل کیا گیا ہے۔ اور حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ حال تھا۔ کہ وہ باذن اللہ مردوں کو زندہ کرتے اندھے مادرزاد اور کوڑھے کو اچھا کرتے۔ آپ کیسے مثیل مسیح ہیں۔ کہ اپنے آپکو اچھا نہیں کرسکتے۔ آپکے مرید اور آپ خود اسی مشابہت تامہ کی نظر سے آپ کی شان میں اشعار ذیل لکھ چکے ہیں ف سب مریضوں کو ہے تمہیں پہ نگاہ + تم مسیحا بنو خدا کے لئے +

کیا شک ہے ماننے میں تمہیں اس مسیح کے + جسکی مماثلت کو خدا نے بتا دیا +

حاذق طبیب پاتے ہیں تمسے یہی خطاب + خوبوں کو بھی تو تمنے مسیحا بنا دیا +

مگر اپنا حال دیکھکر آپ کو اور آپ کے مریضوں (یا مریدوں) کو اب یہ شعر پڑھنا مناسب معلوم ہوتا ہے

ف ان معجزات کی رد وتاویل میں آپ اگر یہ کہیں کہ ان سے روحانی زندگی اور روحانی صحت مراد ہے۔ تو آپ خاصے اور پکے نیچری اور برہمو اور آریہ سماج کے بھائی ہیں ہر آسمانی نشان دکھانے کے آپکے دعوے صرف فقرہ بازیاں ہیں اسکی تفصیل ریویو میں ہوگی۔ انشاءاللہ تعالے

تو دن رات شامل حال ہے۔ اگر زیادہ گفتگو کروں تو دورہ مرض شروع ہو جاتا ہے۔ اگر زیادہ فکر کروں تو وہی دورہ شامل حال ہے۔ چونکہ آپکا آخری خط آیا بعلوم ہوتا تھا۔ کہ گویا بشمولیت مولوی عبد الجبار صاحب لکھا گیا ہے۔ اس لئے جواب اس طرز سے لکھا گیا تھا۔ یہ عاجز غلبہ مرض سے بالکل نکما ہو رہا ہے۔ یہ طاقت کہاں ہے۔

جو طبیب اپنا تھا وہ خود مرض سے ناچار ہے، ✤ مژدہ باد اے مرگ عیسیٰ آپ ہی بیمار ہے

میرے عزیز دوست ثبت العرش ثم النقش پہلے آپ اپنے لئے مسیح بنیں اور خود صحت حاصل کریں۔ پھر اور بیماروں کے لئے مسیح ہونے کا دعویٰ کریں۔

اور اگر آپ اسکے جواب میں کہیں کہ میں صرف روحانی مسیح ہوں۔ روحانی امراض کا علاج کرنے آیا ہوں۔ لہذا میرا خود بیمار رہنا اس دعوئے مسیحائی کے منافی نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں آپ مشابہ مسیح کہلاتے۔ مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ کرتے مثیل ہی کیسے؟ آسمانی نشان دکھانے کے مدعی آپ یہی نشان آسمانی کیوں نہیں دکھاتے کہ خود بیمار نہوں۔ اور صحت و توانائی حاصل کر کے اس کام کو پورا کریں۔ جو آپکے ذمہ مسلمانوں کا [illegible] کا اتمام ہے جسکے عوض میں آپ مسلمانوں سے ہزارہا روپیہ وصول کر چکے ہیں۔

یہ نشان آسمانی دکھانا آپکے اختیار میں نہیں ہے۔ تو آپ آسمانی نشان دکھلانے کے دعویٰ سے دست بردار ہو جائیں۔ اور مثیل مسیح ہونے کے دعوے کی غلطی کا اشتہار دیں۔ حضرت مسیح ابن مریم سے کسی خاص امر میں مشابہت ہو تو صرف شبیہ یا مشابہ مسیح کہلائیں۔ اور قرآن مجید اور محاورات عرب کی طرف رجوع فرماکر یہ امر اپنے خیال میں لاویں کہ مماثلت کیلئے تامہ مشابہت کا ہونا شرط ہے۔

اس صورت میں جلسہ عام میں گفتگو کرنے کا کیوں دعویٰ کرتے ہیں۔ وہاں حکیم نور الدین صاحب کی امداد کا بھروسہ ہے، (جسکو آپ خط نمبر ۵ کی پانچویں شرط میں ظاہر کر چکے ہیں) تو جلسہ خاص کے لئے کیوں انکو بلا نہیں لیتے۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ فریق مقابل ہو آپ خاصکر اسی خاکسار کو گفتگو کیلئے منتخب کرنا چاہتے ہیں (جسکو فریق ثانی بھی امید ہے کہ پسند کرینگے) پھر آپ کی طرف سے بوقت دورہ مرض حکیم صاحب پیش ہوں اور جو گفتگو ہو وہ تحریری ہو۔ جو آخر چھپکر عام میں مشتہر ہو۔ تو اس صورت میں یہ جلسہ خاص جلسہ عام کے حکم میں ہو جائے۔ جو فائدہ آپ جلسہ عام سے مد نظر رکھتے ہیں۔ اس جلسہ خاص سے حاصل ہو سکتا ہے بہتر ہے کہ آپ اس جلسہ کا موقعہ دیں۔ مگر اسمیں جلدی کریں تو میں اس جلسہ کے لئے اپنے سفر کو ملتوی کر سکتا ہوں

کہ مباحث تقریری یا تحریری شروع کروں محض خدا تعالیٰ کے فضل سے
یہ تینوں رسالے لکھے گئے اور وہ بھی اس طرح سے کہ اکثر دوسرا شخص اس
عاجز کی تقریر کو لکھتا گیا اور بہایت کم اتفاق ہوا کہ اپنے ہاتھ سے کچھ لکھا ہو۔
اتنی فرصت نہیں ہوتی جو عبارت کو عمدگی سے درست کر دیا جاوے۔ آپ کے
معلومات حدیث میں بہت وسیع ہیں یہ عاجز ایک امّی اور جاہل آدمی ہے نہ عبادت
ہے۔ نہ ریاضت نہ علم نہ لیاقت۔ غرض کچھ بھی چیز نہیں۔ خدا تعالیٰ کیطرف سے
ایک امر تھا اور قطعی اور یقینی تھا۔ اس عاجز نے پہنچا دیا ماننا نہ ماننا اپنی اپنی رائے

سلہ اس چال کو ناظرین دیکھیں کہ کہیں مباحثہ سے انکار ہے کہیں تحدی و اقرار اور تعجب
کی بات یہ ہے کہ خلوت اور دوستانہ گفتگو کیطرف بلایا جاتا ہے تو ضعف و بیماری کے
عذر سے انکار کیا جاتا ہے۔ اور مجلس عام میں مباحثہ کرنے کو مستعدی ظاہر کیجاتی
ہے۔ لوگ [illegible]
انکو امید نہیں۔ لہذا بے فکری سے دعوی کیا جاتا ہے واللہ اعلم بالصواب۔
سلہ یہ الفاظ آپکے دلمیں ہوتے۔ اور تواضعاً لکھے جاتے تو یہ آپ کی فضیلت اور کمال
ثابت کرتے۔ مگر ان الفاظ کا دل سے لکھا جانا لوگ تب مانتے جبکہ مولوی
محمد اسمٰعیل صاحب ساکن علیگڈھ کے حامی ڈاکٹر جمال الدین نامی کے آپکے حقمیں اسقدر
کہنے پر کہ آپ علمی لیاقت نہیں رکھتے اور اپنی عجز بیانی اور خوف امتحانی کی وجہ سے علی گڈھ
میں وعظ کہنے سے انکار کیا تھا۔ آپ خوش ہوتے اور ان الفاظ کے سبب غیظ و غضب میں
آکر بیچارہ ناکردہ گناہ مولوی محمد اسمعیل کے حقمیں رسالہ فتح اسلام کے صفحہ ۳۲ میں یہ کلمات نہ لکھتے
پڑی ہوئی ہے یہ بات کہ آپکی عالمانہ عظمت اور ہیبت سے بہیں ڈر گیا ہوں۔ تو اس کے جواب میں آپ
یقینا سمجھیں کہ جو لوگ تاریکی اور نفسانی ظلمتوں میں مبتلا ہیں۔ اگر وہ دنیا کے تمام فلسفہ اور طبعی
کے جامع بھی ہوں تب بھی میری نگاہ میں ایک مرے ہوئے کیڑے سے انکی زیادہ وقعت نہیں مگر آپ
اس تبہ علم کے آدمی بھی نہیں۔ صرف پرانے خیالات کے ایک خشک مُلا ہیں اور یہی کمینگی جو ایک خیال مُلا وں
میں ہوا کرتی ہے آپکے اندر موجود ہے اور آپکو یاد ہے کہ اکثر میرے پاس محقق اور جامع فنون اور معلومات وسیع رکھنے
والے آتے اور اسرار معارف سے فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں۔ کہ اگر میں ان کے مقابل پر آپ کو طفل مکتب
بھی کہوں تو اسقدر کلمہ سے بھی آپ کو وہ عزت دونگا جسکے آپ مستحق نہیں ؎

اور سمجھ پر موقوف ہے۔ درحقیقت میرے لئے یہ کافی[ع۱] تھا کہ میں صرف الہام الٰہی کو ظاہر کرتا۔ لیکن میں نے اپنے رسالوں میں قال اللہ[ع۲] اور قال الرسول کا بیان اس لئے کچھ مختصر سا کردیا ہے کہ شاید لوگ اس سے نفع اٹھاویں۔ مجھے اس سے کچھ بھی انکار نہیں کہ خدا تعالیٰ آئندہ کسیکو اسکی روحانی حالت کے لحاظ سے درحقیقت مسیح بناکر دمشق کی شرقی[ع۳] طرف اسیطور سے اُتار دے

ع۱ کافی نہیں بلکہ لازمی اور ضروری تھا کہ اگر آپ اس الہام کو الہام سمجھتے تھے تو اسکو اپنے خاص حواریوں پر ظاہر فرماتے نہ یہ کہ اردو زبان میں چھاپکر تمام جہان میں شایع کرتے۔ اہل اللہ پر جو ایسے معارف وحقائق کھلتے ہیں جنپر ظاہر شریعت کی شہادت نہیں ہوتی تو وہ انکو عامہ متعبدین شریعت پر ظاہر نہیں کیا کرتے۔ کبھی کسی نہ سنا ہوگا کہ حضرت خضر علیہ السلام یا کسی اور ولی نے اپنے ایسے مکاشفات کا اشتہار دیا ہو۔ اور ظاہر شریعت کا کچھ لحاظ نکیا ہو اس قسم کے اشتہارات کے سبب آپکے دوست جو آپ پر حسن ظنی رکھتے تھے اور آپکو الہامی جانتے تھے وہ بھی آپسے ناخوش ہوگئے ہیں جو کلمات وہ کہتے ہیں ہم انکو بخوف ملال خاطر سامی نقل نہیں کر سکتے۔

ع۲ قال اللہ قال الرسول کا کیا بیان کیا نیچریت اور باطنیت[ع۵] کا دروازہ کھولدیا۔ آیات اور الفاظ قرآن (جبرئیل۔ لیلۃ القدر نزول۔ قبض ارواح وغیرہ) کے وہ معنے کئے کہ اس میں نیچریوں کے بھی کان کاٹے۔ بلکہ آریہ اور برہمو سماج کے (جنکے رد و مقابلہ کے آپ بظاہر مدعی ہیں) اصول اختیار کئے۔ آپ اس قال اللہ وقال الرسول کے بیان سے خاموش رہتے تو آپکے حق میں بہتر تھا۔ میں سچ کہتا ہوں جس قدر آپکے اس بیان قال اللہ وقال الرسول سے لوگوں کو آپ پر بدگمانی ہوگئی ہے اور ان کے دلوں میں آپکی عداوت کی آگ مشتعل ہوئی ہے۔ اسقدر آپکے اس مجرد دعوےٰ سے کہ میں مسیح ہوں ہرگز نہ ہوتی۔ اس اجمال کی تفصیل ریویو میں ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

ع۳ اب اس قسم کا اقبال و اقرار آپ کے لئے مفید نہیں ہوسکتا۔ اور آپکو اس حدیث صحیح مسلم کا مصداق نہیں بناتا جسمیں مسیح کے مشرقی دمشق میں اترنے کا بیان ہے۔ اسحدیث میں ابن مریم کے نزول کا ذکر ہے۔ نہ کسی روحانی مسیح یا مثیل مسیح کا اور جس حالت میں آپ اس خط میں اور عبدالحق غزنوی کی درخوست مباہلہ جواب میں جسکو اب پنجاب گزٹ میں مشتہر کرچکے ہیں صاف اظہار کرچکے ہیں۔ کہ ابن مریم فوت ہوگیا ہے۔ وہ اپنے خاکی وجود سے آسمان سے نہ اتریگا تو پھر ان اقراروں سے آپکو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔

ع۵ باطنیہ ایک ملحد فرقہ ہے جو خدا کے حرام کو حلال اور اسکے احکام و حدود کو معطل کرتے ہیں اسکی تفصیل ریویو میں ہوگی۔

جیسے مسافر ایک جگہ سے دوسری جگہ جا اترتے ہیں[1] کچھ تعجب نہیں کہ اس زمانے میں کوئی دجال[2] بھی ہو حضرت مہدی بھی ہوں اور پھر اسلام میں سیفی[3] طاقت پیدا ہو جاوے اور تمام لوگ مسلمان ہو جاویں۔ مگر جو خدا تعالےٰ نے اس عاجز پر کھولا ہے صرف اتنا ہے۔ کہ یہ عاجز روحانی طور پر مثیل مسیح ہے اور روحانی طور پر موعود بھی ہے۔ اور نیز یہ کہ کوئی مسیح آسمان سے خاکی وجود کے ساتھ اترنے والا نہیں[4]۔ ظلی اور مثالی طور پر مسیح کے آنے سے مجھے انکار نہیں بلکہ ایک کیا اگر ہزار مسیح بھی کہا جائے تو میرے نزدیک ممکن ہے۔ میرے نزدیک احادیث صحیحہ بھی حقیقی طور پر مسیح کے اترنے کے بارے میں وہ زور نہیں[5] دیتیں جو آج کل کے علما خیال کر رہے ہیں۔ مسیح کا اترنا سچ مگر ظلی اور مثالی طور پر۔

مولوی عبدالرحمٰن صاحب اپنے الہامات کے حوالہ سے اس عاجز کو ضال و مضل قرار دے چکے ہیں [illegible] غزنوی

ح۱ یہ تاویل نزول بھی صریح انکار حدیث نزول سے بدتر ہے نزول کے یہی معنے مراد ہیں تو آپ اس نزول کو اپنے لئے کیوں تجویز نہیں کرتے۔ کسی آیندہ مسیح سے اس نزول کو کیوں مخصوص کرتے ہیں۔ آپ خود مسافرانہ طور پر دمشق

ح۲ اسمیں آپ اپنی اس تاویل دجال پر کہ اس سے دنیا پرست یک چشم جو دین کی آنکھ نہیں رکھتا (فتح اسلام) مراد ہے۔ پردہ ڈالکر یہ جتانا چاہتے ہیں کہ مسیح کے دجال سے ہمکو انکار نہیں۔ شاید کوئی ہو۔ مگر یہ خیال نہیں فرماتے کہ جس حالت میں ہم مسیح بن مریم کے دوبارہ دنیا میں آنے سے صاف انکار کر چکے ہیں۔ تو اب اس دجال کے ماننے سے کیا فائدہ۔

اس سے ہم اس حدیث کے (جسمیں دجال کا اور مسیح ابن مریم کے نزول کا ذکر ہے۔ اور اسی مسیح ابن مریم کے ہاتھ سے دجال کے مارے جانے کا ذکر ہے) کب مصدق بنتے ہیں۔ اسکی تفصیل بھی ریویو میں ہوگی

ح۳ اس نفی کو ناظرین خیال میں رکھیں اس نفی کے ساتھ آپ کسی اثبات سے جو حدیث مسیح کی نسبت ظاہر کریں۔ مثبت و مصدق نہیں ہو سکتے۔ اسی نفی کا ذکر اس سے پہلے تینوں حواشی میں ہوا ہے۔

ح۴ احادیث کا زور آپکو ہمارے ریویو سے معلوم ہوگا۔ انشاءاللہ تعالےٰ۔

ح۵ اس لفظ سے آپنے ہندوؤں اور عیسائوں کے اس دعوے کو کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا ہے مدد دی۔ اور اہل اسلام کے ان بیانات کی طرف توجہ نہ کی کہ اسلام اپنی صداقت سے پھیلا ہے۔

بھی اپنے الہام کے حوالہ سے اس عاجز کو جہنمی قرار دے چکے ہیں۔ اور مولوی عبدالجبار
صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ میاں عبدالحق صاحب کے الہام ہیں میں اُنپر ایمان لاتا
ہوں۔ کہ وہ صحیح اور درست ہیں۔ اب آپ کے کہنے سے وہ کیا سمجھینگے اور آپ
اُنہیں کیا سمجھائینگے۔ یہ خدا تعالی کا کام ہے جس طرح چاہیگا۔ اسکی راہ پیدا کریگا۔
اگر آپکی ملاقات ہو تو میں خوشی سے چاہتا ہوں۔ مگر آپکے آنے کا کرایہ میرے
ذمے رہے۔ میں آپکو مالی تکلیف دینی نہیں چاہتا۔ یہ بہتر ہے کہ آپ اس جگہ
آجائیں۔ بہرحال ملاقات کی خوشی تو اس بیماری کی حالت میں ہوگی۔ ازالۃ الاوہام
عنقریب طیار ہوتا ہے بھیجدونگا۔ ابھی کچھ باقی ہے والسلام۔

(غلام احمد)

لاہور ۱۳- مارچ ۱۸۹۱ء

اسکا جواب

نمبر ۱۱۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
آپ کے خط کے جواب میں کوتاہ سخنی کرتا ہوں اور مکلف ہوں کہ اگر آپ زیادہ
بحث وکلام کی طاقت نہیں رکھتے اور مجھے جلد دیکھنا چاہتے ہیں تو صرف اتنا
کریں کہ اپنے اس الہام کا جس میں آپکے مسیح موعود ہونیکا۔ اور ابن مریم کے موعود
نہونیکا دعوے ہے۔ فیصلہ براہین احمدیہ اور اشاعۃ السنۃ کے ریویو براہین احمدیہ
سے منظور کریں۔ اور یہ اقرار و وعدہ تحریری دیں۔ کہ اگر براہین احمدیہ اور اسکے
ریویو سے یہ الہام غلط ثابت ہوا تو ہم اس الہام کو غلط سمجھینگے اور اس سے
رجوع کا اشتہار دینگے۔ یہ فیصلہ منظور ہو تو صرف اس عبارت کی تحریر پر اکتفا کریں

۱؎ میں نے سمجھانے کا وعدہ نہیں کیا۔ صرف یہ وعدہ کیا ہے۔ کہ میرے
مان لینے کے بعد وہ آپ پر معترض نرہینگے۔ اور معارضہ نکرینگے۔

اسمیں اور کوئی قید نہ بڑھائیں۔ آپ خط سابق میں دعوی بھی کر چکے ہیں۔ کہ ہمنے براہین احمدیہ سے بڑھکر کچھ نہیں کہا بلا کم وبیش وہی کہا۔ جو اس میں کہا تھا۔ اور تم (اے ابو سعید محمد حسین) اسکی تصدیق کر چکے ہو۔ یہ بھی ایک وجہ ہے۔ کہ میں براہین احمدیہ اور اشاعۃ السنۃ کے ریویو براہین کو حکم بناتا ہوں۔ آپ اس تحکیم کو منظور کریں گے۔ تو میں اس امر کے تصفیہ کے لئے آپ کے پاس انشاء اللہ تعالیٰ بھیجونگا۔ اس سے بڑھکر کوتاہ کلامی کیا ہو سکتی اور انصاف پسندی کی کونسی حد باقی رہتی ہے۔

(۲) آپنے اس تحکیم کو منظور نکیا تو میں بسم اللہ پڑھکر آپکے اس الہام کا جواب لکھنا شروع کرونگا۔ اور اس مراسلت کی نقل تمام وکمال چھاپ دونگا۔ پھر آپ کسی وجہ سے شکایت کا حق نہ رکھینگے اور استعجال کو میری طرف نسبت نکر سکینگے۔

(۳) میرے وہاں جلد آنے کے لئے یہ بھی ایک شرط ہے کہ میں ازالۃ الاوہام کے اوراق جس قدر چھپ چکے ہیں یہاں بھیجدیں اور فتح اسلام اور توضیح المرام کی دو دو تین تین کاپیاں اور بھیجئے۔ اکثر لوگ مانگتے ہیں۔

آپکا ناصح مشفق

ابو سعید محمد حسین

نمبر ۷

اسکا جواب

بحمدہ و نصلی۔ مخدومی مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ آپکا خط آج کی ڈاک میں مجھکو ملا۔ اور اس کے پڑھنے سے مجھکو بہت ہی افسوس ہوا کہ آپ مکالمات الٰہیہ کے امر کو لہو ولعب میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ سچ ہے۔ کہ اس عاجز نے براہین کے صفحہ ۴۹۸ و ۴۹۹ میں اس ظاہری عقیدے کی پابندی سے جو مسلمانوں میں مشہور ہے یہ عبارت لکھی ہے۔ کہ یہ آیت جسمانی اور سیاست ملکی کے طور پر مسیح کے حق میں پیشگوئی ہے۔ اور جب

حضرت مسیح علیہ السلام دوبارہ دنیا میں آئیں گے تو اُن کے ہاتھ سے دین اسلام جمیع آفاق میں پھیل جائے گا۔ چونکہ اس عاجز کو حضرت مسیح سے **مشابہت تامہ** ہے۔ اس لئے خداوند کریم نے مسیح کی پیشگوئی میں ابتدا سے اس عاجز کو بھی شریک کیا ہے۔ فقط[لہ] لیکن ان عبارتوں کو اس امر کے لئے دستاویز ٹھیرانا۔ کہ براہین میں اوّل یہ اقرار ہے۔ اور پھر اسکے مخالف یہ دعویٰ ایسا خیال سراسر غلط اور دور از حقیقت ہے۔

اے میرے عزیز دوست اس عاجز کے اس دعوے کی جو فتح اسلام میں شایع کیا گیا ہے۔ اپنے علم اور عقل پر بنا نہیں تا ان دونو بیانات میں بوجہ اتحادِ بنا صورت تناقض پیدا ہو۔ بلکہ براہین کی مذکورہ بالا عبارتیں تو صرف اس ظاہری عقیدے کے رو سے ہیں۔ جو سرسری طور پر عام طور پر اس [illegible] الٰہی اور وحی ربانی پر ہے پھر تناقض کے کیا معنے ہیں۔ میں خود یہ مانتا ہوں اور تسلیم کرتا ہوں کہ جب تک خدا تعالیٰ کسی امر پر بذریعہ اپنے خاص الہام کے مجھے آگاہ نکرے۔ میں خود بخود آگاہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ امر میرے لئے کچھ خاص نہیں۔ اسکی نظیریں انبیا کی سوانح میں بہت ہیں ملہم لوگ بغیر سمجھائے نہیں سمجھتے۔ لا علم لی الا ما علمنی ربی۔ بلکہ خدا تعالیٰ کا سمجھانا بھی جب تک صاف طور پر نہو انسان ضعیف البیان اسمیں بھی دھوکا کھا سکتا ہے۔

لہ لفظ فقط کا مطلب ہم نہیں سمجھتے کہ کیا ہے۔ اگر اس سے یہ ظاہری معنے مراد ہیں کہ بس اتنی ہی بات ہمنے براہین احمدیہ میں اس مضمون کے متعلق کہی ہے۔ تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسکے متعلق کچھ اور بھی لکھا ہے جو ہمارے جواب آیندہ میں منقول ہے۔ اور اُس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ یہ جو کچھ آپنے لکھا ہے الہام سے لکھا ہے۔ اور اگر اس لفظ سے کچھ اور مطلب ہے۔ تو وہ محتاج بیان ہے۔

فذھب وھلی کی حدیث آپکو یاد ہی ہوگی۔

اب خدا تعالیٰ نے فتح اسلام کی تالیف کے وقت مجھے سمجھایا تب میں سمجھا اس سے پہلے کوئی اس بارے میں الہام نہیں ہوا۔ کہ درحقیقت وہی مسیح آسمان سے اتر آئیگا۔ اگر ہے تو آپکو پیش کرنا چاہئے۔ ہاں یہ عاجز روحانی طور پر مثیل موعود ہونے کا براہین میں دعوے کر چکا ہے۔ جیسا کہ اسی ۴۹۶ میں موعود ہونے کی نسبت یہ اشارہ ہے صدق اللہ ورسولہ چونکہ آپنے اپنے ریویو میں اس دعوے کا رد نہیں کیا۔ اس لئے اپنے اس معرض بیان میں سکوت اختیار کرکے۔ اگرچہ ایمانی طور پر نہیں۔ مگر امکانی طور پر مان لیا۔

اب خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس عاجز نے خدا تعالیٰ سے الہام پاکر براہین احمدیہ میں ابن مریم کے موعود یا غیر موعود ہونے کے بارہ کچھ بھی ذکر نہیں کیا صرف ایک مشہور عقیدہ کے طور سے ذکر دیا تھا۔ آپ کو اس جگہ اور پیش کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔

ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی بعض اعمال میں جب وحی نازل نہیں ہوتی تھی۔ انبیای بنی اسرائیل کی سنن مشہورہ کا اقتدا کیا کرتے تھے۔ اور وحی کے بعد جب کچھ ممانعت پاتے تھے تو چھوڑ دیتے تھے۔ اسکو تو ایک بچہ بھی سمجھ سکتا ہے۔ آپ جیسے فاضل کیوں نہیں سمجھیں گے۔

---

۵۱ یہ حدیث صحیح بخاری میں بصفحہ (۱۵۸) منقول ہے۔ اسمیں یہ ذکر کہ آنحضرت صلعم کو خواب میں آپکے دارالہجرۃ کی صورت دکھائی گئی کہ وہ ایک کھجوروں والی جگہ ہے۔ آپنے اس خواب کی تعبیر سوچی تو آپ کا خیال یمامہ کیطرف گیا۔ مگر آخر وہ جگہ مدینہ نکلی۔ مگر اس حدیث سے آپکے سابق اعتقاد نزول جسمانی مسیح عم کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ اعتقاد آپکو الہام کی تاویل سے نہ تھا بلکہ نصوص

۵۲ سیاق عبارت صفحہ ۴۹۹ براہین احمدیہ اور اس کا ایک فقرہ اس بیان سابق کے الہامی ہونے پر شاہد ہے جو ہمارے خط نمبر ۱۲ کے آخر میں بصفحہ (۲۳) منقول ہو۔ مگر امید نہیں کہ آپ اسکو بلا تاویل مان لیں۔

مجھے نہایت تعجب ہے کہ آپ یہی طریق انصاف پسندی کا قرار دیتے ہیں۔ کیا اس عاجز نے کسی جگہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ میرا ہر ایک نطق وحی اور الہام میں داخل ہے۔ اگر آپ طریق فیصلہ سے اسی کو ٹھہراتے ہیں۔ تو بسم اللہ میرے رسالہ کا جواب لکھنا شروع کیجئے آخر حق کو فتح ہوگی۔

میں نے آپکو ایک صلاح دی تہی کہ عام جلسہ علماء کا بمقام امرتسر منعقد ہو اور ہم دونوں حسبتہً للہ و اظہاراً للحق اُس جلسہ میں تحریری طور پر اپنی اپنی وجوہات بیان کریں اور پھر وہی وجوہات حاضرین کو پڑھکر سُناویں اور وہی آپکے رسالہ میں چھپ جائیں۔ دور نزدیک کے لوگ خود دیکھ لیں گے۔

جس حالت میں آپ اس کام کے لئے ایسے سرگرم ہیں کہ کسی طرح رُکنے میں نہیں آتے اور جب تک اشاعۃ السنۃ میں عام طور پر اپنے مخالفانہ خیال کو شائع نہ کردیں صبر نہیں کر سکتے تو کیا اس تحریری مباحثہ میں کسی فریق کی کسر شان ہے۔

میں وعدہ کرتا ہوں۔ کہ میں اس جلسہ میں کمال لطیح متواضع ہوکر حاضر ہو جاؤں گا۔ اور اگر کوئی ایسی سخت دشنامی بہی کرے جو انتہا تک پہونچ گئے ہو تو میں اسپر بہی صبر کروں گا۔ اور سراسر تہذیبؔ اور نرمی سے تحریر کروں گا۔ خدا تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ جو اُسنے مجھے مامور کرکے بہیجا ہے۔

؎ تواضع۔ صبر۔ تہذیب اور نرمی کا ایک نمونہ یہی پرائیوٹ اور دوستانہ مراسلت ہے جسمیں آخر آپ ایسے گہبرا گئے ہیں کہ اپنے مخاطب (جسکی نیت اور علم اور تہذیب کی جابجا تعریف ہی کرتے چلے آتے ہیں) کے خیال اور استدلال کی نسبت لہو ولعب کے الفاظ استعمال کر گئے ہیں۔ مجلس عام میں یہ الفاظ استعمال ہوتے تو خدا جانے کیسا اشتعال پیدا کرتے یہی الفاظ آپکے الہام و خیال و مقال کی نسبت فریق ثانی کی زبان سے نکلتے۔ تو اسکا نتیجہ جو ظاہر ہوتا وہ ظاہر ہے۔ آخری تحریر میں تو آپنے کہلم کہلی گالیاں دیدی ہیں صفحہ ۲۸۴ ملاحظہ ہو۔

مجھکو مرزا صاحب سے خط کتابت کرنیکا دو دفعہ اتفاق ہوا ہے۔ ایک دفعہ حال میں۔ اور ایک دفعہ اس سے پہلے ۱۸۸۴ء میں۔ حال کی مراسلت تو ہدیہ ناظرین ہوچکی ہے۔ ۱۸۸۴ء کی مراسلت کو ہم ربو کے ذیل میں نقل کرینگے۔ انشاءاللہ تعالیٰ اس دو دفعہ کی مراسلت سے ہمکو تو یہی ثابت ہوا ہے۔ کہ مرزا صاحب

اگر آپ مجھے اب بھی اجازت دیں تو میں اشتہارات سے اس جلسہ کے لئے عام طور پر خبر کردوں۔ اب میری دانست میں خفیۃً طور پر آپ کا مجھ سے ذکر کرنا مناسب نہیں۔ جب آپ بہرحال اشاعت پر مستعد ہیں۔ تو محض للہ اس طریق کو منظور کریں وَمَا اَقُوْلُ اِلَّا لِلّٰہِ والسلام علی من اتبع الھدیٰ۔

خاکسار

غلام احمد از لودیانہ محلہ اقبال گنج ۱۴ مارچ ۹۱ء

اسکا جواب

لاہور ۱۵ مارچ ۹۱ء نمبر ۱۲۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمی جناب مرزا صاحب۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

آپکے خط کو میں نے کمال افسوس سے پڑھا۔ اس کے شروع میں جو الفاظ "لہو ولعب" استعمال کئے گئے ہیں وہ بڑے موہم ہیں۔ اور انکا اثر دور تک پہنچ سکتا ہے۔ (۵۰)

ایسے الفاظ آپ اس شخص کے مقابل یا اسکی نسبت استعمال کر سکتے تھے۔ جو آپکو ملہم سمجھے اور آپکے الہام زیر بحث کو الہام رحمانی تسلیم کرے۔ اور پھر اسکا معارضہ صرف اپنی بے دلیل خیال سے کرے۔ اور جو شخص آپکو اور آپکے الہام کو ایسا نہ سمجھے۔ اور آپکے اس غلط خیال کو جس کو آپ الہام سمجھتے ہیں احادیث

کا حوصلہ تھوڑا ہے۔ آپ گفتگو سے گھبرا جاتے ہیں۔ ایسا ہی ہمنے ان لوگوں سے سنا ہے جنکو آپ بالمشافہ گفتگو کا اتفاق رہا ہے کہ آپ گفتگو کرنے سے گھبرا جایا کرتے ہیں۔ اور اپنے مخالف کی حق میں بے جا الفاظ کہدیا کرتے ہیں۔ وہ معہذا ہمکو مرزا صاحب سے مجمع عام میں گفتگو کرنے سے عذر نہیں ہے وہ صبر اور نرمی نکرینگے۔ تو انشاءاللہ تعالےٰ ہم کرینگے۔ اور انکی سخت باتیں سنینگے۔ مگر اس جلسہ کا اہتمام ہم اپنے ذمہ نہیں لے سکتے۔ یہ اہتمام وہ اپنے ذمہ لیں جو اس مجمع کے شائق وخواستگار ہیں ہم شریک جلسہ ہونیکو حاضر ہیں۔ بشرطیکہ وہ اسمیں جلد کریں۔ ماہ اپریل میں سفر پیش آگیا تو میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اور اگر آپ وائل اپریل میں انتظام جلسہ کے مجھے اطلاع دیں تو میں

۵۱؎ خفیہ مذاکرہ کا کون خواستگار ہوا ہے آپکو اختیار ہے۔ اوس پرائیوٹ گفتگو میں جو میں قبل از انعقاد جلسہ عام چاہتا ہوں جسقدر لوگوں کو چاہیں شامل کرلیں۔ الغرض جسقدر جلد ممکن ہو مجھے بات چیت کرنے کا موقعہ دیں۔ مجھسے گفتگو کرنے کو جلسہ عام پر موقوف نرکھیں۔ وہ وقوع میں آتا نظر نہیں آتا۔ ۵۰ع

۵۲؎ یعنے ان آیات واحادیث تک جو نزول مسیح ابن مریم کے باب میں وارد ہیں۔

ع۵۰ پرائیوٹ گفتگو کا اب میں خواستگار نہیں ہاں آپکے اخری خط اور اشتہار ۲۶ مارچ نے مجھے سیر کر دیا ہے صفحہ ۳۸۸ ملاحظہ ہو۔

صحیحہ اور اصول مسلمہ سے رد کرے اسکی مقال و استدلال کی نسبت آپکو ان الفاظ کا استعمال کرنا کیا جائز ہے۔ ہرگز نہیں آپ مجمع عام میں خاکساری اور تواضع کا وعدہ دیتے ہیں۔ مگر ایک پرائیویٹ تحریر میں تو آپ سے یہ نہو سکا۔ گزشتہ صلوات آیندہ احتیاط۔

(۲)۔ براہین احمدیہ کے مضمون نزول جسمانی مسیح کو آپ ایک غلط خیال جانتے تھے۔ تو آپنے ایک خط میں یہ کیوں لکھا تھا۔ کہ درحقیقت ان رسالوں میں کوئی نیا دعوی نہیں کیا تھا۔ بلکہ بلا کم و بیش وہی دعوے ہے جس کا براہین احمدیہ میں بھی ذکر ہو چکا ہے۔ جس کو آن مکرم اپنے رسالہ اشاعۃ السنۃ میں امکانی طور پر تصدیق کر چکے ہیں۔ پھر متعجب ہوں کہ اب پھر دوسری مرتبہ آن مکرم کو لکھنے کی حاجت ہی کیا ہے کیا وہی کافی نہیں جو پہلے آں مکرم اشاعۃ السنۃ نمبر ۶[۲] جلد سات میں تحریر فرما چکے [illegible] بات ہے۔ تو پھر آپ جیسے محقق کی نگاہ میں نیا معلوم ہو۔ کسقدر مقام تعجب ہے۔[۱] جس پر تحکیم براہین احمدیہ اور ریویو براہین احمدیہ کیطرف آپکو بلایا گیا تھا۔ آپ اگر ایسا نہ لکھتے بلکہ بجائے اس کے یوں لکھتے۔ کہ براہین احمدیہ میں ہمنے غلطی کی ہے۔ اور اس میں عوام جہال یا علماء اہل ضلال کے جو مسیح کا جسمانی نزول مانتے ہیں تقلید اختیار کر کے وہ بات لکھی تھی اب ہمکو یہ حق سوجھا جو اور مسلمانوں کے کیا ہمارے خیال میں بھی نگزرا تھا۔ تو آپ کو تحکیم براہین و ریویو براہین کیطرف نہ بلایا جاتا۔ اب آپ براہین کے مضمون مذکور کو غلط بتاتے ہیں لہذا میں بھی اب اسکو حکم نہیں بناتا۔ کیونکہ اس الہام کی تغلیط مضمون براہین احمدیہ کی تسلیم پر موقوف نہیں۔ احادیث صحیحہ اور اصول مسلمہ اتفاقیہ سے اسکی تغلیط آسانی سے ممکن ہے۔ اگر آپ مجھے گفتگو کا موقع دیں۔

۱؎ آپکا خط نمبری (۴) منقول صفحہ ۳۶۲ ملاحظہ ہو۔

۲؎ نمبر ۷ چاہیے۔